دین‌پژوهی ۶

دکتر سید حسین نصر

دین و نظام طبیعت

دکتر محمدحسن فغفوری

نصر، حسین ۱۳۱۲- Nasr, Seyyed Hossein
دین و نظام طبیعت (مجموعه سخنرانی های ادوارد کدبری در دانشگاه بیرمنگام ۱۹۹۴)
مؤلف سید حسین نصر؛ مترجم محمد حسن فغفوری
تهران، حکمت، چاپ دوم، ۱۳۸۶ش / ۱۴۲۸ق
۵۵۰ص.
شابک: ISBN:964-8713-13-8
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا
عنوان اصلی: Religion and the Order of Nature
بخشی از این کتاب، مجموعه سخنرانی های ادوارد کدبری در دانشگاه بیرمنگام ۱۹۹۴ است.
کتابنامه.
۱. طبیعت، جنبه های مذهبی. ۲. علم و دین. ۳. امر قدسی. ۴. فلسفهٔ طبیعت.
۵. اخلاق زیست محیطی. ۶. بوم شناسی انسانی، جنبه های مذهبی. الف. فغفوری، محمد حسن، مترجم.
ب. عنوان. ج. عنوان: مجموعه سخنرانی های ادوارد کدبری در دانشگاه بیرمنگام ۱۹۹۴.
رده بندی کنگره: ۶ن ۲ط / BL۶۵
رده بندی دیویی: ۲۰۲/۱۲
شمارهٔ کتابخانهٔ ملی ایران: ۴۷۸۷ - ۸۴م

انتشارات حکمت
دین و نظام طبیعت
نویسنده: سید حسین نصر، مترجم: محمدحسن فغفوری
ویراستار: امیر نصری
چاپ دوم ۱۳۸۶ش / ۱۴۲۸ق / ۱۰۰۰ نسخه / ۵۵۰۰ تومان
طراح جلد: محمد فدایی
حروفچینی و صفحه آرایی: انتشارات حکمت
چاپ و صحافی: چاپخانهٔ انتشارات حکمت
نشانی: تهران، خیابان انقلاب، ابتدای خیابان ابوریحان، شمارهٔ ۳، کد پستی ۱۳۱۵۶۹۴۱۶۴
تلفن ۶۶۴۱۵۸۷۹ - ۶۶۴۶۱۲۹۲ / فاکس ۶۶۴۰۶۵۰۵

فهرست

پیش‌گفتار نویسنده بر ترجمهٔ فارسی ۱۱
پیش‌گفتار مترجم ۱۵
مقدمه ۲۱

فصل اول
دین و ادیان

گذشتن از مرزهای دینی ۳۴
ظاهر و باطن در کیهان و در ادیان ۴۱
وحدت باطنی و کثرت ظاهری ۴۵
تجلیات ذات مطلق احدیت ۴۸
نظام طبیعت در ادیان مختلف ۵۰
یادداشت‌های فصل اول ۵۹

فصل دوم
نظام طبیعت

ادیان ابتدایی یا ادیان بومی ۷۰
آیین شمنی و سنت‌های آمریکای شمالی ۷۱
شینتوییسم ۷۲
سنت‌های بومیان آمریکای شمالی ۷۴
ادیان آفریقایی ۷۷
ادیان مصری ۸۰
سنت‌های خاور دور: تائوئیسم و آیین کنفسیوس ۸۴
تائوئیسم ۸۵
آیین کنفسیوس ۸۷

ادیان هند و ایرانی و ادیان اروپایی ۹۰
آیین هندو ۹۱
آیین بودایی ۹۷
دین زرتشت ۱۰۱
ادیان یونانی ۱۰۵
ادیان ابراهیمی ۱۰۹
دین یهود ۱۱۰
دین مسیح ۱۱۴
اسلام ۱۲۱
آفرینش در خداوند ۱۲۶
جمع‌بندی ۱۲۸
یادداشت‌های فصل دوم ۱۳۳

فصل سوم
فلسفه و خطاهای آن

فلسفهٔ یونان ۱۶۵
فلسفهٔ قرون وسطی ۱۹۲
فلسفهٔ جدید از زمان رنسانس تا امروز ۲۰۰
یادداشت‌های فصل سوم ۲۲۳

فصل چهارم
علوم سنتی، انقلابی علمی و پیامدهای آن

علوم سنتی ۲۴۹
مکانیکی کردن تصویر جهان در دوران رنسانس و انقلاب علمی ۲۵۵
پیدایش نظریهٔ قوانین طبیعت ۲۵۸
کوپرنیک، مکتب کوپرنیکی و «عالم نامتناهی» ۲۶۱
بیکن و گیلبرت ۲۶۴
گالیله ۲۶۷
کپلر ۲۷۰
دکارت ۲۷۲

نیوتن ۲۷۳
نگرش کمّی به طبیعت در قرن هجدهم ۲۷۸
فلسفهٔ طبیعت و علم تجربی ۲۸۰
تکامل: داروینی و نو-داروینی ۲۸۲
فیزیک جدید: نظریهٔ نسبیت و مکانیک کوانتوم ۲۸۶
نظم و بی‌نظمی: دیدگاه پریگوگینی ۲۹۱
پوزیتیویسم علمی و نقد بر آن ۲۹۳
یادداشت‌های فصل چهارم ۲۹۹

فصل پنجم
دستاوردهای غم‌انگیز انسان‌گرایی در غرب

مفهوم انسان‌گرایی در عصر رنسانس ۳۲۱
ادب اسلامی و مطالعات اومانیستی در عصر رنسانس ۳۲۵
جریان‌های فلسفی در عصر رنسانس ۳۲۷
ویژگی‌های مکتب انسان‌گرایی در عصر رنسانس ۳۲۹
پیامدهای انسان‌گرایی جدید ۳۴۲
آیا انسان‌گرایی غیرغربی وجود دارد؟ ۳۴۷
مسخ‌شدن سیمای انسان و بازیابی انسان سنتی ۳۵۳
یادداشت‌های فصل پنجم ۳۵۷

فصل ششم
بازشناسی طبیعت: دین و بحران محیط زیست

پاسخ متفکران متأخر و معاصر مسیحی به بحران محیط زیست ۳۷۱
پاسخ دین یهود در غرب به بحران محیط زیست ۳۹۴
ادیان غیرغربی در رویارویی با بحران محیط زیست ۳۹۸
مقایسه و تقابل ۴۱۲
یادداشت‌های فصل ششم ۴۲۷

فصل هفتم
حکمت نهفته در جسم انسان

آرای ادیان در دنیای غیرغربی ادیان ابتدایی ۴۵۷

ادیان مصر ۴۵۹
آیین هندو ۴۶۱
آیین بودایی در ژاپن ۴۶۵
مسیحیت ۴۷۳
اسلام: هم دینی غربی و هم دینی متعلق به جهان غیرغربی ۴۷۹
کشف دوبارهٔ جسم در جهان امروز ۴۸۶
شناخت دوبارهٔ حکمت جسم انسان ۴۹۰
یادداشت‌های فصل هفتم ۴۹۷

فصل هشتم
دین و بازسازی قداست طبیعت

خنثی کردن آثار هبوط انسان ۵۱۸
کیهان دینی ۵۲۱
شعائر دینی و تعادل کیهانی ۵۲۶
فرضیهٔ گایا و وحدت وجود ۵۳۳
مسئلهٔ شرّ و نظام طبیعی ۵۳۶
دیدن کیفیت قدسی طبیعت: جمع‌بندی ۵۴۰
یادداشت‌های فصل هشتم ۵۴۵

پیش‌گفتار نویسنده بر ترجمهٔ فارسی

سی سال بین سخنرانی‌های راکفلر که توسط راقم این سطور در دانشگاه شیکاگو در سال ۱۹۶۶ ایراد شد و مجموعهٔ سخنرانی‌های ادوارد کدبری که متن آن در این کتاب آمده است و خود سخنرانی‌ها در دانشگاه بیرمنگام انگلستان انجام یافت، فاصله افتاد. متن سخنرانی‌های دانشگاه شیکاگو تحت عنوان *انسان و طبیعت: بحران معنوی بشر متجدد* چاپ شد و به زبان‌های گوناگون از پرتغالی گرفته تا ترکی ترجمه شد و اخیراً نیز به فارسی برگردانده شده است. در آن زمان به موضوع مرکزی کتاب که پیدایش زودهنگام یک بحران عالم‌گیر زیست‌محیطی و علل فکری و فلسفی و دینی آن بود، چندان توجه نشد. ولی به‌زودی برای صاحبان بصیرت در مغرب‌زمین آشکار شد که چنین بحرانی واقعی است و فقط نتیجهٔ پیشگویی‌های گروهی انسان بدبین نیست. به‌تدریج کنفرانس‌های متعددی در این زمینه برگزار شد و قوانینی تدوین یافت و سازمان‌های دولتی برای حفظ محیط زیست تأسیس شد. این فعالیت‌ها در غرب آغاز شد و به‌تدریج به دیگر نقاط جهان و از جمله به ایران گسترش یافت.

با وجود این‌که به‌تدریج دانشمندان مسیحی غربی و سپس یهودیان متوجه ابعاد دینی و معنوی و فلسفی محیط زیست می‌شدند، بیشتر فعالیت‌ها به زمینه‌های اقتصادی و مهندسی و فنی محدود بود و بسیار بودند و هنوز نیز هستند کسانی که فکر می‌کنند بشر جدید می‌تواند در درون همین جهان‌بینیِ بدون تعالی ـ که معرفت تجدد است ـ ادامه دهد، ولی با چند برنامهٔ اقتصادی و

فن‌آوری‌های مناسب بحران زیست‌محیطی را حل کند. البته این بنده از اول با چنین برداشتی کاملاً مخالف بود و بحران زیست‌محیطی را نتیجهٔ مستقیم جهان‌بینی حاکم بر تجدد می‌دانسته است و هنوز نیز می‌داند. از این‌رو هنگامی که در نیمهٔ دههٔ نود قرن اخیر از اینجانب دعوت شد که سلسله سخنرانی‌های معروف کدبری را در بیرمنگام انجام دهد، تصمیم گرفته شد که با تعمق بیشتری از کتاب *انسان و طبیعت* به بررسی رابطهٔ بین دین و نظام طبیعت بپردازد.

کتاب فعلی از لحاظ فلسفی یکی از اساسی‌ترین آثار این بنده است که در آن با توجه و تعمق در سنن فلسفی غرب، تاریخ علوم، جهان‌بینی ادیان گوناگون جهان دربارهٔ کون و کیهان و مقایسه‌ای از نظریات ادیان مختلف دربارهٔ نظام طبیعت کوشیده شده است دیدی جهانی دربارهٔ رابطهٔ بین دین و نظام طبیعت داده شود.

برای راقم این سطور آشکار است که با توجه به استفاده از اصطلاحات فلسفی و دینی و علمی متعلق به چند تمدن مختلف و استفاده از منابع علمی متعددی به زبان‌های گوناگون و تحلیل‌های پیچیدهٔ فلسفی، ترجمهٔ این اثر کار آسانی نیست. چنان‌که ترجمهٔ آن به ترکی و فرانسوی که هر دو قبلاً چاپ شده‌اند حاصل چند سال کوشش بوده است، از این‌رو باید نویسندهٔ این کتاب پیش از هر چیز از دوست دانشمند و همکار گرامی، آقای دکتر محمدحسن فغفوری، که با نوشته‌ها و سبک بیان بنده آشنایی کامل دارند تشکر کند که این بار سنگین را بر دوش گرفتند و پس از کوشش فراوان، ترجمهٔ این سطور را به پایان رساندند.

ایشان ضمن ترجمه متوجه شدند که موضوعات این کتاب به علت اهمیت بحثی که پیش کشیده است با چند رشتهٔ مختلف علمی، از جمله تاریخ ادیان و عرفان، فلسفه در شرق و غرب، تاریخ علوم، برخی از علوم قدیم، تاریخ تفکر غرب و غیره سر و کار دارد و به همین جهت ترجمهٔ آن کار آسانی نیست، ولی نظر ایشان بر این بود که در دوران کنونی، این کتاب برای فارسی‌زبانان دارای اهمیت است. به هر حال همت ایشان و نه اصرار بنده بود که باعث شد یکی از سنگین‌ترین کتب این بنده به زبان فارسی به حلیهٔ طبع آراسته شود.

در این دوران، حفظ محیط زیست در ایران از اهم مسائل است و نمی‌توان آن را به عذر این‌که باید فعلاً مملکت صنعتی شود، به فردا موکول کرد، چون فردا خیلی دیر است و اگر ملل جهان از هم‌اکنون فکری اساسی، و نه تنها رنگ و لعاب ظاهری، برای این موضوع نکنند اصلاً فردایی نخواهد بود که بتوان این معضل را حل کرد. کرهٔ زمین تاب گسترش فن‌آوری ویرانگر جدید را ندارد و دیر یا زود طبیعت، خود عکس‌العملی مهیب نشان خواهد داد و بشر را به صورتی دردناک از خواب و خیال ترقی مادی مستمر و تحلیل طبیعت به صرفاً مادهٔ مصرفی بیدار خواهد کرد. وانگهی در ایران هنوز نگاه سنتی به طبیعت که از قرآن کریم سرچشمه گرفته و در آثار فلاسفه و عرفای این سرزمین به زیباترین وجهی بیان شده، به‌کلی فراموش نشده است. باید این نگاه معنوی به طبیعت را احیا کرد و به مدد معنویت، بین انسان و طبیعت نسبتی ایجاد کرد که منجر به ویرانی و فساد محیط زیست و در نتیجه انهدام زندگی بشر بر این کرهٔ خاکی نشود که خداوند آن را با زیبایی‌ای تصورناشدنی آراسته است. امید راقم این سطور این است که در این کتاب مانند کتاب *انسان و طبیعت* که تالی آن است بتواند سهمی ناچیز در این بیداری نسبت به محیط زیست و اهمیت دین و معنویت در حفظ آن داشته باشد. فراموش نکنیم شعر سعدی را که فرمود:

به جهان خرّم از آنم که جهان خرم از اوست
عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

سید حسین نصر
بتزدا، مریلند
فروردین ماه ۱۳۸۴

پیش‌گفتار مترجم

به‌نزد آن‌که جانش در تجلی است   همه عالم کتاب حق تعالی است

در قرون پیش از رنسانس و انقلاب صنعتی، انسان سنتی ـ یعنی انسانی که هنوز از خود و خدای خود بیگانه نبود ـ عالم طبیعت را مظهر تجلی جمال و جلال الهی می‌دانست و وجود خود را از طبیعت و از آفرینندهٔ آن جدا نمی‌دید. در نظر چنین انسانی برگ سبز هر درختی دفتری بود از معرفت کردگار و نشانی از عظمت و خلاقیت خداوند. چنین انسانی حفظ حرمت طبیعت را به‌مثابهٔ بخشی از فریضهٔ دینی و اخلاقی خود بسیار جدی می‌گرفت و تجاوز به حریم طبیعت را در حقیقت طغیان و سرکشی در برابر خداوند می‌دانست.

از روزگاری که بشر عصر رنسانس، تقدس حیات را فراموش کرد و به کل نظام طبیعت به‌منزلهٔ مجموعه‌ای خالی از روح و ماشینی که تنها برای بهره‌کشی انسان آفریده شده است برخورد کرد، نگرش قدسی انسان‌ها به طبیعت و تقدس آن به فراموشی سپرده شد، بهره‌کشی از طبیعت و ثروت‌اندوزی تنها هدف این بشر متجدد شد که هر روز بیش از پیش برای ارضای حرص و آز لجام‌گسیختهٔ خود هرگونه تجاوز به طبیعت و هتک حرمت قدسی آن را مجاز می‌شمرد.

متأسفانه، گویی همیشه فاجعه‌ای لازم است تا بشر را از خواب غفلت بیدار کند. پس از بیش از چهار قرن سلطهٔ این نگرش بر جامعهٔ بشری و به‌ویژه جامعهٔ صنعتی غرب، به‌تازگی و آن هم در نتیجهٔ رخ دادن فجایعی عظیم ـ چون انفجار پایگاه‌های اتمی در چرنوبیل، از بین رفتن تدریجی لایهٔ اُزن،

غرق‌شدن نفتکش‌های عظیم که به نابودی هزاران هزار موجود و پرندهٔ دریایی انجامید و جنگ‌های متعددی که به نابودی منابع طبیعی و آلوده‌ساختن جنگل‌ها و کوهستان‌ها منجر شد ـ توجه برخی از اندیشمندان و سیاستمداران غرب به مسئلهٔ بحران محیط زیست جلب شده است. بیش از سه دهه پیش از حاد شدن بحران موجود، سید حسین نصر از نخستین کسانی بود که با نگارش کتاب *رویارویی انسان و طبیعت: بحران معنوی بشر متجدد*[۱] توجه جهانیان را به بحرانی که در پیش بود فراخواند. از آن پس نویسندگان بسیاری به این موضوع پرداختند، اما کتاب حاضر ـ که در اصل در سال ۱۹۹۴ در دانشگاه بیرمنگام به صورت یک سلسله سخنرانی از مجموعه سخنرانی‌های کدبری ارائه شد ـ نخستین تحقیق جامع و کامل از منظر ادیان گوناگون و با نگرش سنتی به طبیعت و بحران زیست‌محیطی است که به قلم شیوای این اندیشمند برجستهٔ ایرانی به رشتهٔ تحریر درآمده است. اگر گفته شود که این کتاب مهم‌ترین اثری است که طی سه دههٔ گذشته دربارهٔ طبیعت و شأن قدسی آن و نیز مفهوم نظام طبیعت از دیدگاه ادیان گوناگون منتشر شده است سخنی به اغراق نیست. این کتاب همچون اثر دیگر استاد سید حسین نصر یعنی کتاب معرفت و معنویت از مهم‌ترین آثار ایشان به‌شمار می‌آید که به زبان‌های مختلف ترجمه شده است. ترجمهٔ حاضر نخستین ترجمهٔ فارسی آن است.

در این کتاب، دکتر نصر با نگاهی جامع به بررسی مقام طبیعت در ادیان گوناگون و از جمله ادیان ابراهیمی می‌پردازد و بشر امروزی را به خاطر بی‌اعتنایی وی به مقام قدسی طبیعت و هتک حرمت آن سخت به باد انتقاد می‌گیرد. نویسنده به بررسی مواضع و باورهای ادیان گوناگون دربارهٔ طبیعت می‌پردازد، ولی تکیه بر اخلاقیات و اصول اخلاقی را برای رهایی از بحران محیط زیست کافی نمی‌بیند، بلکه برای نجات محیط زیست، رهنمودهایی

1. *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London, 1968).

جهان‌شمول، مبتنی بر نگرش عرفانی ارائه می‌دهد. همین امر در مجامع علمی و سیاسی جهان اعتبار خاصی به این کتاب بخشیده است، زیرا دقیقاً در روزگاری که برخورد تعصبات و مجادلات دینی أشکال خشونت‌آمیزی گرفته است راه‌حل‌های پیشنهادی نویسنده ـ در عین حفظ حرمت و احترام به باورهای همهٔ ادیان ـ فراتر از مرزهای یک دین خاص است. کتاب حاضر همچنین پاسخی قانع‌کننده است بر دو نگرش عمدهٔ اندیشمندان غربی بر بحران حاکم بر رابطهٔ انسان و طبیعت که از اوایل قرن بیستم، مقبولیت عام یافت. نخست نگرشی است که معتقد است علوم و صنایع جدید به همراه دستاوردهای حیاتی و بسیار مفیدی که برای جامعهٔ بشری داشته‌اند، نتایج و آثار منفی‌ای نیز به بار آورده‌اند و این امر اجتناب‌ناپذیر است. نگرش دیگر نگاهی است از بُعد اقتصادی به تجاوز انسان متجدد بر حریم قدسی طبیعت و تقلیل آن به تحلیل‌های سطحی و شعارگونه‌ای همچون افسارگسیختگی بشر امروزی و حرص و آز نظام سرمایه‌داری. گرچه در هریک از این تحلیل‌ها شمایی از حقیقت وجود دارد اما هیچ‌یک کامل و جامع نیست. در این کتاب و در پاسخ به چنین تحلیل‌هایی، دکتر نصر ادعای مطلق بودن علوم جدید را رد می‌کند، بر تقدس حیات تأکید می‌ورزد و معتقد است که تنها زمانی می‌توان از تقدس طبیعت دم زد که اعتقاد به تقدس زندگی فراموش نشده باشد. اما بشر متجدد تقدس حیات را فراموش کرده، با بریدن از منشأ قدسی خود دچار سرگشتگی روحی و معنوی شده و در نتیجه از خود و خدای خود بیگانه شده است. به همین دلیل است که نصر، بحران موجود محیط زیست را «تجلی برونی بحران درونی انسان تجددزده» تعبیر می‌کند، انسانی که به نام دنیا عالم ملکوت را به فراموشی سپرده است. برای حل بحرانی که طبیعت با آن روبه‌روست، ذهنیت و باورهای چنین انسانی نیازمند مرگ و تولدی دوباره است، تا از پس آن انسان سنتی و قدسی از نو متولد شود و به‌مثابهٔ پلی، موجبات پیوند میان عالم ملک و ملکوت را فراهم سازد.

این مطالب چکیدهٔ جهان‌بینی و نگرش سنت‌گرای سیدحسین نصر و پیروان مکتب جاودان خرد یا حکمت خالده است. خود ایشان از سخنگویان برجستهٔ

این مکتب و نخستین اندیشمندی است که راه ورود این مکتب فکری را به مجامع علمی و دانشگاهی غرب بازکرد، زیرا عمیقاً اعتقاد داردکه اگر تنها «یک خرد جاودان وجود دارد، یک کیهان‌شناسی واحد و جاودان نیز از عناصر متشکلهٔ آن است که همچون ستاره‌ای در میان علوم سنتی گوناگون می‌درخشد». هرچند تقدس دوباره بخشیدن به طبیعت از حیطهٔ قدرت انسان خارج است، اما اشراف بر این تقدس از او ساخته است. بشر باید نخست مقام قدسی خود را بازشناسد تا بتواند گامی نو در راه کشف دوبارهٔ قداست طبیعت بردارد. این مهم نیز تنها از راه کنار زدن حجاب‌های جهل و تعصب و تکبر و حرص و آز میسر است. تنها از این طریق است که حقیقت قدسی طبیعت دوباره بر همگان و به‌ویژه بر بخش عمده‌ای از جامعهٔ امروز بشری که سهم بیشتری در انهدام طبیعت داشته است، متجلی خواهد شد وگرنه «با نوعی برنامه‌ریزی اجتماعی یا تحول صنعتی که عالم طبیعت را تنها کمبتی برای تأمین نیازهای بشر می‌بیند نمی‌توان زمین را التیام داد». چنین تدابیری تنها در حکم دادن داروی آرام‌بخش به بیمار است، لیکن چارهٔ بیماری نیست. آنچه مورد نیاز است، کشف دوبارهٔ حقیقت قدسی طبیعت و تولد دوبارهٔ انسان در مقام نگاهبان قداست طبیعت است. این امر مستلزم بازگشت انسان به اصالت واقعی خویش و مرگ ذهنیتی است که به پیدایش تجددگرایی و تحولات ناشی از آن منجر شده است. باید بینشی نو بنیان نهادکه در پرتو آن ضمن رد ادعای مطلق بودن علم جدید، دستاوردهای آن را تنها در محدودهٔ اعتقادی، تاریخی و اقتصادیش پذیرفت. باید به کسب آنگونه شناختی از طبیعت همت گمارد که در آن بر پیوند میان طبیعت و خداوند، بر رابطهٔ میان طبیعت و بقیهٔ کیهان و بر مقام خلیفةاللهی انسان تأکید بسیارگذاشته می‌شود. باید یک بار دیگر به شناخت طبیعتی کمر بست، که در آن برگ درختان سبز در نظر انسان هوشیار و آگاه به مقام و مسئولیت خویش، هر ورقش دفتری برای معرفت کردگار شود.

* * *

ترجمهٔ حاضر در سال ۱۹۹۹ آغاز شد و علی‌الاصول باید طی یک سال

پایان یافت و آمادهٔ چاپ می‌شد، اما متأسفانه به علت مشغله‌های دیگر این حقیر اتمام آن به تأخیر افتاد. خدا را شکر گزارم که این مهم به انجام رسید.

بیشتر اصطلاحات رایج در زمینهٔ ادیان و فلسفه که در این کتاب آمده قبلاً به‌وسیلهٔ مترجمان دیگر آثار دکتر نصر توضیح داده شده است و در اینجا نیازی به ترجمهٔ مجدد و تکرار آنها نیست. تنها برخی از اصطلاحات مهم که ممکن است در آثار دیگر ذکر نشده باشد یا ضرورت ترجمهٔ مجدد آنها احساس می‌شده است در اینجا از نو ترجمه شده‌اند. در اینجا لازم است مراتب سپاس قلبی و حق‌شناسی خود را از الطاف جناب دکتر نصر که رهنمودهای مفیدی در این ترجمه به بنده ارزانی داشتند و طی دو دههٔ گذشته همواره مشوق و پشتیبان این حقیر در امور علمی و معنوی بوده‌اند و از هیچ‌گونه لطف و محبت در حق اینجانب مضایقه نداشته‌اند ابراز دارم. خداوند به ایشان که مایهٔ افتخار ایران در جوامع علمی جهانی‌اند طول عمر و توفیق روزافزون در خدمت و عبادت عطا فرماید. از دوست بسیار عزیز، جناب عباس لطفی‌پور که مایهٔ خیر شدند و همچنین از مسئولین انتشارات حکمت که قبول زحمت فرمودند و به چاپ این کتاب همت گماشتند، نیز بی‌نهایت ممنونم. ذکر این نکته لازم است که این اساتید ارجمند هیچ مسئولیتی در مورد کیفیت این ترجمه ندارند و مسئولیت صحت و دقت ترجمه و هرگونه کاستی و نارسایی در این مورد به عهدهٔ اینجانب است. و من اللّٰه التوفیق و علیه التکلان.

محمد حسن فغفوری
واشنگتن دی. سی.
۳۰ فروردین ۱۳۸۴
۱۱ ربیع‌الاول ۱۴۲۶
۱۹ آوریل ۲۰۰۵

مقدمه

پیکر زمین از جراحاتی که به دست انسان بر آن وارد می‌شود خونین است، انسانی که دیگر با عالم ملکوت یگانه نیست و گویی دائم با محیط زیست سر جنگ دارد. طبیعت هر روز بیش از پیش و به نحوی بی‌سابقه در سراسر دنیا بی‌حرمت و از تقدس خالی می‌شود ـ هم به دست کسانی که محیط اطراف خود را از دین بری کرده و علم و صنعتی به‌وجود آورده‌اند که به‌گونه‌ای تصورناشدنی قادر به انهدام طبیعت است و هم به دست انسانی که هنوز در چهارچوب معتقدات دینی زندگی می‌کند. البته شیوه‌های دو گروه در انهدام طبیعت، هم از نظر کمّی و هم از لحاظ کیفی با هم تفاوت بسیار دارد. اوضاع خطرناک حاکم بر جنگل‌های شمال غربی ایالات متحده، منطقهٔ آمازون و کوه‌های هیمالیا، از بین رفتن مداوم انواع مختلف حیوانات و آلودگی هوا و آب در سراسر جهان، به‌ویژه در سرزمین‌های اتحاد شوروی سابق، شواهد تکان‌دهنده‌ای بر این حقیقت غم‌انگیزند. بحران زیست‌محیطی در حال حاضر سراسر کرهٔ زمین را فراگرفته است. شگفت‌انگیز این‌که هرچند انهدام کیفیت قدسی طبیعت به دست انسانی متجدد انجام می‌گیرد که عمیقاً تحت تأثیر بینشی غیردینی است، اما اکثریت جوامع انسانی ـ چه آنان که مستقیم و چه آنان که غیرمستقیم در انهدام افسارگسیختهٔ محیط طبیعت شریک هستند ـ در جهانی زندگی می‌کنند که هنوز عمیقاً تحت تأثیر و تسلط بینش دینی است. به همین دلیل هرگونه بحث و تبادل نظر دربارهٔ دین و نظام طبیعت ـ اگر به مرهم گذاشتن

بر جراحات زمین و چاره‌جویی برای حل بحران موجود که اساس موجودیت بشر را در سراسر کرهٔ خاکی تهدید می‌کند، نیت و امیدی باشد ـ جز در سطح جهانی صورت نمی‌گیرد.

نیاز عمیقی احساس می‌شود که باید بدون خدشه در اهمیت و اعتبار هیچ دین خاصی، طریقی فراتر از مرزهای دینی اتخاذ کرد تا مطالعات تطبیقی دربارهٔ عالم مُلک از دیدگاه ادیان مختلف ـ آن‌چنان‌که دربارهٔ عالم ملکوت به‌عمل آمده است ـ به معنای ماورای طبیعی و کیهانی آن انجام شود، اما حتی اگر چنان کوششی با موفقیت همراه باشد و معنای نظام طبیعت در ادیان مختلف از بُعد دینی و نه‌تنها تاریخی یا از زاویهٔ مردم‌شناسی جدی گرفته شود، هنوز مشکل تعدد مکاتب و دیدگاه‌های مختلف در چهارچوب هر دین به‌جای خود باقی است، بنابراین مسئلهٔ معیار گزینشِ اصول، بسیار مهم است.

در بخش‌های آتی این کتاب ـ بدون اینکه خدشه‌ای در بینش دینی وارد کنیم یا آن را به تاریخ‌گرایی محض یا پدیدارشناسی خالیِ از ادراک حقیقت قدسی و جدا از حقیقت ایمان تقلیل دهیم ـ نخست سعی خواهیم کرد شیوهٔ گذشتن از مرزهای یک دین خاص و قدم گذاشتن به مرز ادیان دیگر را نشان دهیم. هدف دیگر غور و بررسی در سنت‌های دینی مختلف است تا بتوان آن دسته از مکاتب یا نظام‌های فکری را انتخاب کرد که توجه خاصی به نظام طبیعت مبذول می‌دارند. در این مهم ملاک گزینش ما دقیقاً محوری بودن دیدگاه‌هایی دینی است که به نظام طبیعت پرداخته‌اند و به محیط زیست مربوط می‌شوند. نیاز به یادآوری نیست که ادیان بزرگ همچون هندو، بودا، یهود، مسیحیت و اسلام، هریک آرا و عقایدی بسیار غنی دربارهٔ جهان طبیعت و رابطهٔ دین با نظام طبیعت ارائه داده‌اند که اغلب بسیار شبیه یکدیگرند. می‌توان مطالعات بسیاری دربارهٔ ادیان مختلف و برخورد آنان با این مسئله به‌عمل آورد. شیوه‌ای که ما در این کتاب اتخاذ کرده‌ایم این است که برخی از عمیق‌ترین جنبه‌های بدیهی نظریات مختلف را دربارهٔ طبیعت از دیدگاه ادیان مورد بحث مطرح کنیم. البته به هیچ‌وجه نمی‌توان ادعا کرد که این بحث کامل و جامع است، یا عقاید و

آرایی که برای شناخت مفهوم نظام طبیعت در جهان‌بینی ادیان مورد بحث انتخاب کرده‌ایم، تام و کامل هستند. با این حال آنچه در چهارچوب هر دین انتخاب شده است بسیار مهم است و برخی از عمیق‌ترین نظریات مربوط به نظام طبیعت را در بردارد، نظریاتی که با آن دسته از دیدگاه‌ها و عقاید رایج دربارهٔ طبیعت که برای شناخت مفهوم دینی و کیهانی طبیعت اهمیتی قایل نیستند، تفاوت بسیار دارد.

دقیقاً به خاطر وجود دنیای متجدد ـ دنیایی که تا یک قرن پیش مأوای اصلی آن مغرب‌زمین بود، اما اکنون به قاره‌های دیگر نیز سرایت کرده و مسبّب اصلی انهدام جهانی محیط زیست است ـ سعی خواهیم داشت که به بررسی سیر تاریخی فلسفه و علم در غرب بپردازیم. علم و فلسفه در غرب با دیدگاه‌ها و جهان‌بینی‌هایی شبیه سایر تمدن‌های سنتی آغاز شد، اما از قرن شانزدهم به بعد دچار انحراف شد. بینش غربی از نظریهٔ تقدس طبیعت فاصله گرفته و به نقطه‌ای رسیده است که در آن انسان را بیگانه از طبیعت می‌بیند و دیگر طبیعت را وارث حیات نمی‌انگارد، بلکه آن را مجموعه‌ای بی‌روح و به‌مثابهٔ ماشینی می‌نگرد که باید به خدمت انسان مادی گرفته شود. همچنین غرب به شیوه‌ای که در تمدن‌های دیگر دیده نمی‌شود، قوانین طبیعت را از قوانین اخلاقی و اخلاق انسانی را از نظام قانونمند چرخ نیلوفری جدا کرده است.

در این کتاب همچنین به بررسی مفهوم انسان در دوران رنسانس و تحولات ناشی از آن خواهیم پرداخت. این دوران شاهد انسانگرایی (اومانیسم) غیردینی و مطلق ساختن بشر خاکی بود. این تحول عواقبی تصورناشدنی در پی‌داشت ـ هم برای دنیای طبیعت و هم برای تمدن‌های سنتی که به دست همین بشر فتح شده بود؛ بشری که برای او دیگر هیچ‌گونه محدودیت دینی در تسلط یافتن بر طبیعت و نیروهای آن وجود نداشت، زیرا هدف او به انقیاد گرفتن طبیعت برای ثروت‌اندوزی یا سلطه بر تمدن‌های دیگر یا نیل به هر دوی این اهداف بود.

در هر حال دین در طول قرن هفدهم در غرب، حق و ادعای خود را بر کیهان از دست داد. در نظام علمی جدید که بر صحنهٔ جهانی تسلط یافته بود، علم دینیِ

نظام طبیعت نیز مشروعیت خود را کاملاً از دست داد. به علاوه تا همین اواخر بسیاری از علمای دین در غرب تصور می‌کردند که این نشانهٔ قدرت و عظمت مسیحیت است که در میان همهٔ ادیان جهان تنها دینی است که اجازه داده است علمی کاملاً غیردینی به تمدنی راه یابد که در آن تمدن، مسیحیت دین غالب است. تنها بحران محیط زیست در چند دههٔ اخیر ـ که به صورت گرم‌تر شدن زمین، انهدام لایهٔ ازن، مرگ حیوانات مختلف و از میان رفتن گیاهان گوناگون و بحرانی که حیات را تهدید می‌کند بروز کرده است ـ موجب شده است که بسیاری از علمای مسیحی دوباره دربارهٔ رابطهٔ عمیق میان دین و نظام طبیعت به تفکر بنشینند. حتی پیشگامان و سخنگویان مکتب دین‌زدایی نیز اکنون از اهمیت دین در جلوگیری از فاجعهٔ جهانی محیط زیست، که در نهایت به نابودی ابنا بشر خواهد انجامید، داد سخن می‌دهند.

در نتیجه بسیاری از علمای دین مسیح و نیز متفکران یهودی در غرب، در سال‌های اخیر، تلاش کرده‌اند بر مبنای دین نظریاتی دربارهٔ محیط زیست یا به قول خودشان الهیات بوم‌شناختی[1] تدوین کنند. در حال حاضر پس از قرن‌ها غفلت از این موضوع در میان کاتولیک‌ها و نیز پیروان مذهب پروتستان، علاقهٔ عمیقی، فراتر از مرزهای دینی، به این امر ابراز می‌شود. با این حال همچنانکه در این کتاب نشان داده شده است، نگرانی عمده و مشغلهٔ ذهنی بیشتر متفکران دینی در غرب تدوین مجموعه‌ای از اصول اخلاقی دربارهٔ محیط زیست است و نه مطرح ساختن بینش دینی طبیعت به عنوان علمی مشروع که با مهم‌ترین بُعد حقیقت کیهانی هماهنگ است. با در نظر داشتن تأکیدی که پیوسته بر رابطهٔ علم و عمل در طبقه‌بندی علم و تفکر در اسلام می‌شود، باید تذکر داد که در حال حاضر توجه بیشتری به عمل بی‌علم ابراز می‌شود، در صورتی‌که منابع سنتی اسلام به بشر می‌آموزند که علم و عمل باید همیشه با هم همراه باشند. بنا به یک ضرب‌المثل معروف و رایج در زبان‌های اسلامی، علم بی‌عمل مانند درخت

---

1. eco-theology

بی‌ثمر است. عمل بدون علم نیز عملی آشفته، بی‌پایه و در نهایت بدون دستاوردهای مثبت و معمولاً بسیار مخرب‌تر از هر نوع بی‌عملی است.

جای شگفتی بسیار است که در سال‌های اخیر پیروان ادیان شرقی و از جمله اسلام که در آنها تا امروز چنان علمی کماکان در کانون صحنهٔ دینی حضور داشته و هرگز به اسم علوم خفیه به کنار رانده نشده است، نیز عمدتاً به تقلید از غرب، الگوی غربی را به منظور تدوین اصول اخلاقی و نه برای مطرح ساختن و به‌کارگیری علم شناخت طبیعت بر اساس دین پیشه کرده‌اند. با این تفاوت که در جهان اسلام دست‌کم در دو سه دههٔ اخیر، بحث و تبادل نظر دربارهٔ شناخت طبیعت بر اساس اصول اسلام به‌گونه‌ای علمی و مستقل از علوم جدید جریان داشته است. در هر حال دلیل غفلت از این بُعد علم در میان ادیان شرقی در رابطه با عکس‌العمل آنان به بحران محیط زیست، این است که این ادیان، که به‌طور کلی از نیروهای محرکهٔ علوم و صنایع غربی و مسائل ناشی از بحران جدید دور افتاده بودند، به‌تدریج از فجایعی که به‌بار آمده است، آگاه می‌شوند. تنها در همین اواخر است که این بحران چهرهٔ واقعی خود را می‌نمایاند و نشان می‌دهد که نتیجهٔ برنامه‌ریزی و سازندگی نادرست نیست، بلکه اساساً نتیجهٔ فراموش شدن علم دینی طبیعت و حاصل یک بحران معنوی درونی است.

در این کتاب هدف ما رد مطلق بودن ادعاهای علم جدید و باز کردن فضایی برای تحقق نگاه دینی به نظام طبیعت است که پیروان ادیان مختلف در طول زمان دربارهٔ علوم قدسی و کیهانی مدون ساخته‌اند. تنها وقتی زندگی خود حقیقتاً قدسی باشد، می‌توان از تقدس حیات اشیا در سطحی فراتر از شعار صحبت کرد. در جهانی که صحبت از هرگونه تقدس در طبیعت بی‌معناست، صحبت از تقدس حیات چیزی بیش از افکاری احساساتی یا دورویی نیست. نگاه دینی به نظام طبیعت در سطح مابعدالطبیعی، فلسفی، کیهانی و علمی - بدون نفی علوم جدید - باید دوباره شأن و مقام علمی مشروع خود را بازیابد و فراموش نشود که علوم جدید نتیجهٔ پرسش‌های خاصی است که در ارتباط با طبیعت طرح شده است. همچنان‌که دیگران نیز متذکر شده‌اند، واقعهٔ غم‌انگیزی

که رخ داده این است که علوم جدید با طرح پرسش‌هایی خاص دربارهٔ طبیعت آغاز شد و با این ادعای پوچ که تنها پرسش‌های مزبور ارزش طرح شدن دارند، پایان یافت. از این‌رو شناخت دینی طبیعت و از جمله ادراک عالم مادی ـ که موضوع اصلی تعلیمات ادیان بی‌شمار خارج از دنیای غرب و نیز محور مباحث امروزی دربارهٔ انسان و طبیعت است ـ باید در چهارچوب هر دین شأن و منزلت خود را از نو بازیابد. سپس بر اساس چنان علمی، اصول اخلاقی دینی دربارهٔ طبیعت به‌گونه‌ای تبلیغ شود که در سطح جهانی معنا و مفهوم داشته باشد. ما خود سعی کرده‌ایم که با اشاره‌ای کوتاه به علوم سنتی دربارهٔ بدن انسان نشان دهیم که چنان تعالیمی تا چه حد برای شناخت دینی نظام طبیعت اهمیت دارد. البته به هیچ‌وجه ادعا نداریم که آنچه ارائه می‌شود چیزی بیش از چند مثال بدیهی است.

هر دینی دارای گنجینه‌ای از علوم و تجربیات، دربارهٔ نظام طبیعت است که اگر احیا شود شرایطی فراهم خواهد شد که در پرتو آن ادیان جهان به غنی‌تر شدن یکدیگر کمک خواهند کرد و خواهند توانست در مرهم گذاشتن به جراحات پیکر کرهٔ خاکی با تکیه بر اعتقاد مشترک به تقدس طبیعت دست همکاری به هم دهند. به‌رغم اختلاف برداشت از مفهوم حقیقت قدسی و منشأ آن در ادیان مختلف، این ادیان وجوه تشابه بسیار با هم دارند و از جهان‌بینی‌های دیگری که اساساً فاقد مفهوم تقدس‌اند بسیار به هم نزدیک‌ترند. کوشش در راه احیای علوم و تجربیات دینی نه‌تنها به‌کارگیری اصول اخلاقی را دربارهٔ طبیعت میسر می‌سازد، بلکه بسیاری را در جهان غیر دینی و عرف‌گرای (سکولار) غرب جلب خواهد کرد، کسانی را که مذبوحانه در جست‌وجوی رابطه‌ای معنوی با طبیعت‌اند و چون نمی‌توانند آنچه را که ادیان اصلی در اختیارشان می‌گذارند درک کنند، به شرق‌شناسی، به کیهان‌شناسی ادیان مرده مانند ادیان مصری، به فرقه‌های مختلف مذهبی و بالأخره به طیف وسیع جنبش‌هایی که امروزه به ادیان عصر جدید موسوم شده‌اند، رو می‌کنند.

بحران محیط زیست، تجلی برونی بحرانی درونی است که در روح زنان و

مردان عصر ما پدید آمده است، زنان و مردانی که به نام دنیا و عالم ملک، عالم ملکوت را فراموش کرده‌اند و خود در آستانهٔ منهدم ساختن زمین قرار دارند. بحران محیط زیست نه‌تنها مستلزم پرداختن به جست‌وجوی راه‌حل‌های موقتی و تسکین‌دهنده است، بلکه مستلزم مردن و تولد دوبارهٔ انسان متجدد و جهان‌بینی اوست. انسان مجبور نیست و در حقیقت برخلاف آنچه برخی ادعا می‌کنند نمی‌تواند از نو «ابداع» شود، بلکه باید از نو به صورت انسانی سنتی و قدسی و به‌مثابهٔ پلی میان عالم ملک و ملکوت تولدی دیگر یابد. دنیای طبیعت نیز باید یک بار دیگر آن‌چنانکه همیشه بوده است ـ یعنی آیینهٔ ملکوت و مظهر قدرت خلاق خداوند ـ تلقی و پذیرفته شود. علم شناخت طبیعت باید بر اساس دین از نو تولد یابد. کیهان‌شناسی سنتی و علوم قدسی که هنوز در بسیاری از مناطق خارج از دنیای غرب حفظ شده است باید از نو احیا شود، اما در عین حال میراث ادیان غربی نیز باید به‌گونه‌ای جدی غور و بررسی شود.

علاوه بر این، همچنانکه پیروان سنتی مکتب جاویدان خرد یا حکمت خالده برای شناخت خداوند و تجلیات متعدد او در چهارچوب دین، میان جهان‌بینی‌های مختلف دینی پلی ایجاد کرده‌اند، باید میان ادیان مختلف در شناخت طبیعت نیز حلقه‌های رابطی ایجاد شود. به‌یقین می‌توان گفت که اگر تنها یک خرد جاویدان وجود دارد، یک کیهان‌شناسی جاویدان نیز از عناصر تشکیل‌دهندهٔ آن است که همچون ستاره‌ای در میان علوم گوناگون سنتی می‌درخشد.

بدون شناخت دوبارهٔ علم قدسی نظام طبیعت و شناساندن آن از طریق وسایل ارتباط جمعی امروزی بدون تحریف یا خدشه در آن و بدون ایجاد رابطهٔ تنگاتنگ میان چنان شناختی از نظام طبیعت و اصول اخلاقی حفظ محیط زیست، تردیدی نیست که آنچه از نظم و نظام در جهان انسانی و طبیعت باقی مانده است نیز دچار اغتشاش و بی‌نظمی مضاعف خواهد شد. این بی‌نظمی نه‌تنها مقدمه‌ای بر آغاز فصلی جدید از نظم و گامی در روند خلاقیت ـ آن‌گونه که امروزه از این اصطلاحات استنباط می‌شود ـ نیست، بلکه هرج و مرجی است که

ممکن است نهایتاً به انهدام کامل حیات بشری در روی کرهٔ خاکی بیانجامد. حفظ تقدس حیات، مستلزم به یاد آوردن دوبارهٔ کیفیت‌های قدسی طبیعت است. معنای تقدس بخشیدن مجدد به طبیعت، به مفهوم هبه کردن تقدس به طبیعت نیست، که البته امری خارج از قدرت بشر است، بلکه به معنای کنار زدن حجاب‌های جهل و تکبر است که حقیقت قدسی طبیعت را از دیدگان بخش عمده‌ای از جامعهٔ انسانی امروز پوشانیده است.

کتاب حاضر حاصل دعوت به‌عمل‌آمده در پاییز سال ۱۹۹۴ از سوی دانشگاه بیرمنگام انگلستان از اینجانب است برای ارائهٔ سلسله سخنرانی‌هایی که هر سال به افتخار ادوارد کدبری [1] و به نام وی برپا می‌شود. هنگامی که این موقعیت و افتخار بزرگ نصیب این بنده شد کاملاً آشکار بود که به علت بحران معنوی و آشفتگی فکری موجود و نیز شدت وخامت وضعیت محیط زیست که افراد مختلف بدون در نظر گرفتن عوامل اساسی و عمیق‌تر دربارهٔ آن بحث می‌کنند، ضروری بود که به مسئلهٔ دین و رابطهٔ آن با نظام طبیعت بپردازیم و آن را در سطح جهانی بررسی و مطالعه کنیم؟ بنابراین به تعبیری این اثر دنبالهٔ کتاب *انسان و طبیعت: بحران معنوی بشر متجدد* [2] است. کتاب اخیر نیز متن سخنرانی‌های بنده است که در سال ۱۹۶۶ در حکم بخشی از مجموعه سخنرانی‌های راکفلر [3] در دانشگاه شیکاگو ارائه شده بود. آن کتاب یکی از نخستین آثاری بود که در آن بحران محیط زیست پیش‌بینی شده بود. علاوه بر این، کتاب فعلی دنبالهٔ سخنان اینجانب است که در سلسله سخنرانی‌های گیفورد [4] در دانشگاه ادینبورگ در سال ۱۹۸۱ ارائه شد و با نام *معرفت و معنویت* به چاپ رسید، [5] و همچنین ادامهٔ کتاب دیگر حقیر یعنی *نیاز به علم قدسی* [6] است.

---

1. Edward Cadbury
2. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London, 1989).
3. Rockefeller Lecture Series 4. Gifford Lectures
5. *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989).
6. *The Need for Sacred Science* (Albany: State University of New York Press, 1993).

امیدواریم که کتاب حاضر قدم کوچک دیگری در راه جلب توجه کسانی باشد که به‌حقیقت نگران وضع بشریت، نظام طبیعت و دیگر مسائل عمیق هستند. نگرانی‌ها و مسائلی که در کتاب‌های یادشده مطرح شده بود، دوباره در این کتاب نیز در سطحی گسترده‌تر مطرح می‌شود. امید است که ابعاد دینی و معنوی بحران محیط زیست زیر ذره‌بین گذاشته شود و اهمیت شکاف میان علوم جدید و معنویت در پیش آوردن اغتشاش و آشفتگی در نظام فکری و معنوی انسان روشن شود، بحرانی که آلودگی محیط زیست و انهدام نظام طبیعت بارزترین پیامد آن است.

در اینجا لازم است مراتب امتنان و تشکر خود را از مقامات دانشکدهٔ الهیات دانشگاه بیرمنگام و به‌ویژه پرفسور فرانسیس یانگ به خاطر دعوتی که از اینجانب برای ارائهٔ مجموعه سخنرانی‌های کدبری به‌عمل آوردند ابراز دارم. همچنین از سرکار خانم کاترین اوبراین که نسخهٔ اولیهٔ این کتاب را مطالعه کردند و پیشنهادات و تصحیحات مفیدی ارائه دادند، و نیز از زحماتی که خانم موزیت هایلو در آماده کردن کتاب برای چاپ متحمل شدند، صمیمانه سپاسگزارم.

و ما توفیقی الا بالله

سید حسین نصر

بتزدا، مریلند

سپتامبر ۱۹۹۴

فصل اول
دین و ادیان

دین حق را نیست حدی در ظهور / می‌درخشد بر من و تو همچو هور
گه پدید آید به اشکال بتان / گه تجلی می‌کند بر کوه نور

کثرت تجلی‌گاه وحدت الهی است ناگزیر
در آفرینش و در این صُور قدسی نیز
صوری که در ظاهر این‌چنین گونه‌گون است اما
تجلی نور باطن خدای واحد ازلی است
با چشم یکی‌بین به چهرهٔ تو نظر انداختم اما حال
در حیرتم چگونه در این جلوه‌ها تو را می‌بینم

در طول قرون و اعصار متمادی، بشر بر روی این کرهٔ خاکی که آن را زمین نامیده زندگی کرده است، اما خاک او تنها گوشه‌ای از این کرهٔ عظیم است. بشر زیر آسمانی که برای او حکم عالم ملکوت را داشته و رنگین‌کمان لاجوردی گسترده از شرق تا غرب نماد آن است زیسته است. بشر در زمینی زیسته است که در یک آن هم آیینهٔ عالم ملکوت است، هم شریک تقدس آن و هم وارث حیات. در عین حال صحنه‌ای است که زندگی بشر از آن آغاز شده، اما نهایتاً برای پرواز به سوی سفر ملکوتی خویش آن را پشت‌سر گذاشته است. در این کرهٔ خاکی عوالم ملکوتی دیگری نیز بوده است که با عوالم اعلای ملکوتی پیوند داشته و بشر تا همین اواخر از آنان غافل بوده است، عوالمی که هنوز از تأثیرات امواج دین‌زدای تجددگرایی بری مانده‌اند.

تنها در این دوران وانفسا و آشفته است که زن و مرد، صرف‌نظر از اینکه زیر کدام آسمان زندگی می‌کنند، در انهدام این کرهٔ خاکی به آنانی می‌پیوندند که خود مفهوم عالم ملکوت را در معنای مابعدالطبیعی، کیهانی و دینی‌اش فراموش کرده‌اند؛ بنابراین لازم است به عوالم مُلک و ملکوتی دیگری رو کنیم که هزاران سال است حیات و سرنوشت انسان را رقم زده‌اند. از آنجاکه انسان در انهدام نظام طبیعت و آثار آن تا درجه‌ای پیش رفته که تا یک قرن پیش در تصور نیز نمی‌گنجید و حتی آسمان‌ها را نیز تهدید می‌کند، بیش از پیش ضرورت می‌یابد که به دیگر عوالم ملک و ملکوت روی آوریم که در طول قرون و اعصار زندگی و سرنوشت بسیاری از نسل‌های انسانی را رقم زده است، همان انسان‌هایی که امروزه بیش از همیشه تلاش خود را برای انهدام طبیعت هم‌آهنگ ساخته‌اند.

هرچند بحران حاکم بر رابطهٔ انسان و جهان طبیعت به گونه‌ای که امروزه شاهد آنیم در غرب و با ظهور تجددگرایی آغاز شد، اما در حال حاضر دیگر حالت جهانی گرفته و نیازمند غور و بررسی گسترده‌ای ورای مرزهای دینی غرب و خارج از چهارچوب رایج تاریخی، یعنی حمله به سنت دینی غرب در دوران جدید است.(۱) هرگونه تحقیق دربارهٔ مسئلهٔ رابطه میان دین و طبیعت که قصد پرداختن به مشکلات و مسایل حیاتی ناشی از بحران موجود در زیست‌محیطی داشته باشد، ضرورتاً باید پا را فراتر از مرزهای اعتقادی یک دین خاص بگذارد و از عالم ملک و ملکوت واحد بشریت قدم بیرون گذاشته و به عوالم ملک و ملکوت متعددی که جامعهٔ امروزی بشری را تشکیل می‌دهند پای نهد.(۲)

به منظور شناخت رابطهٔ میان دین و نظام طبیعت نه در محدودهٔ یک دین خاص، بلکه در سطح جهانی به گونه‌ای که در این کتاب به آن خواهیم پرداخت ضروری است که معنا و مفهوم نظام طبیعت و به عبارت دیگر عالم کائنات در چهارچوب ادیان مختلف و از دیدگاه آنان شناخته شود. با توجه به رابطهٔ جدایی‌ناپذیر میان عالم ملک و ملکوت لازم است که به ابعاد مابعدالطبیعی و

الهی ادیان مورد نظر، آنچنان‌که در جهان‌بینی سنتی آنان نهفته است، بپردازیم. همچنین ضروری است درک کنیم که عوالم گوناگون ملکوتی چگونه بر تاج کیهان جوامع مختلف نشسته‌اند. باید این حقیقت را شناخت که ادیان مختلف طی قرون و اعصار سرنوشت دنیا و آخرت پیروان خود را رقم زده و به این ترتیب مفاهیم طبیعت و نظام حاکم بر آن را تبیین کرده‌اند، بنابراین در هرگونه تحقیق و مطالعه جدی این مقولات قبل از پرداختن به نظام طبیعت باید به بررسی این موضوع اساسی پرداخت که چگونه می‌توان دربارهٔ دین و ادیان، در جهانی که واقعیت ادیان دیگر باید بیش از هر زمان دیگری جدی‌تر گرفته شود، به مطالعه دست یازید.

افزون بر این، پیش‌شرط فوق در مورد مطالعاتی که در آن قسمت از جهان غرب انجام می‌گیرد که در دو سوی اقیانوس اطلس واقع شده و عمیقاً تحت نفوذ راسیونالیسم، انسان‌گرایی و نسبیت است ـ که ویژگی خاص عصر تجدد و فراتجدد است ـ قرار گرفته نیز قابل اطلاق است. هرگونه مطالعه و تحقیقی که حقیقت ادیان دیگر غیر از یک دین خاص را جدی نگیرد یا حقیقت دین و نیز دین آبا و اجدادی قومی را به‌کلی انکار کند، دقیقاً به علت همان تردید و بدبینی نمی‌تواند انتظار داشته باشد که گفته‌ها و یافته‌هایش در مورد بحران محیط زیست و به‌ویژه در مقوله رابطه میان دین و نظام طبیعت جدی و معتبر شمرده شود. همچنین بررسی و تحقیقی که حقیقت ادیان را در سراسر جهان نادیده می‌گیرد نمی‌تواند به جمع‌بندی و نتایجی نایل شود که برای اکثریت ابناء بشر در روی کره خاکی اهمیت و اعتبار داشته باشد؛ بشری که هنوز در چهارچوب دنیایی دینی زندگی می‌کند، هرچند که علی‌رغم احکام دینی در انهدام طبیعت و ایجاد وقفه در نظامی که بر جهان طبیعت حکمفرماست کورکورانه مشارکت دارد.(۳)

حال قبل از هر چیز بهتر است به این پرسش پاسخ دهیم که چگونه می‌توان ادیان را به شیوه‌ای علمی و در عین حال از دیدگاه «دینی» مطالعه کرد. این وظیفه

به‌ویژه در رابطه با مجامع علمی غرب که طی قرن گذشته مطالعات دینی در آنان اغلب عمیقاً با اتکا بر بینش غیردینی و حتی ضددینی صورت گرفته است بسیار مهم است. نیاز به یادآوری نیست که این موضوع عمیق و گسترده، خود مسئله‌ای است که باید به‌طور جداگانه و نه‌تنها در یک کتاب بلکه در آثار متعدد و مستقل از یکدیگر مورد مطالعه قرار گیرد. در واقع طی سال‌های اخیر دانشمندان متعددی با بینش‌های گوناگون به این موضوع پرداخته‌اند.[۴] هرچند بی‌مناسبت نبود که در اینجا به بررسی ابعاد اصلی این مسئلهٔ مهم بپردازیم با این حال لازم است بحث خود را در چهارچوب موضوع فعلی به نظام طبیعت محدود کنیم و پیامدهای گسترده آن را بر دین به فرصت دیگری موکول کنیم.[۵] باید کوشش کنیم تا مفهوم عالم ملک و ملکوت را در جهان‌بینی هر دین و در پرتو برداشت خود از آن درک کنیم.[۶] پرسش این است که چگونه می‌توانیم با بینش دینی خود اهمیت نظام طبیعت را از دیدگاه ادیان دیگر و در جهانی غیر از قلمرو دین خود درک کنیم؟

گذشتن از مرزهای دینی

مسئلهٔ گذشتن از مرزهای دینی بدون از دست دادن تعادل ایمانی و با آگاهی کامل از وجود حقیقت قدسی که نمی‌توان آن را در هیچ طبقه‌بندی دیگری گنجانید، شاید امروزه حساس‌ترین وظیفهٔ دینی و کلامی و تنها چالش جدید و مهم انسان معاصر در زمینهٔ مباحث دینی است.[۷] ذهن بشر امروزی تحت تأثیر نسبیت‌گرایی غیردینی و راسیونالیستی بارها به مسئلهٔ تکثر ادیان پرداخته و از آن به‌عنوان دستاویزی برای اثبات نظریهٔ نسبی بودن دین استفاده کرده است. تا همین اواخر متفکران بسیار انگشت‌شماری در غرب کوشش می‌کردند اصول مابعدالطبیعی و الهیاتی دینِ تطبیقی را بی‌غرضانه تدوین کنند به گونه‌ای که از افتادن به دام خودمحوری و خود بر حق‌بینی اجتناب کنند، یعنی افتادن به دام بینشی که تنها حقیقت یک دین را می‌پذیرد و معتقد است که ادیان دیگر یا

دروغین‌اند یا تنها نظام‌هایی تاریخی و اجتماعی و فاقد حقیقت‌اند و در تحلیل نهایی با حق، که چیزی جز واجب‌الوجود نیست، رابطه‌ای ندارند.

شیوه‌های دیگری که طی قرن گذشته در مطالعه دین و با در نظر گرفتن تکثر ادیان اتخاذ شد یا حقایق دینی را به سطحی تنزل داد که تنها به‌عنوان پدیده‌هایی «علمی» و «تاریخی» و از دیدگاه دین‌شناسی علمی[1] بدون در نظر گرفتن حقیقت و ایمان مورد مطالعه قرار گیرد، یا از زاویهٔ پدیدارشناسی و بدون در نظر گرفتن زمینهٔ تاریخی و عامل ایمان و حقایق مابعدالطبیعی بررسی شود. در محافل خارج از جوامع غیرمذهبی دانشگاهی ـ که این شیوه‌های تحقیق ترویج می‌شد و هنوز نیز می‌شود ـ یعنی در مدارس دینی نیز ادیان دیگر را همچون گذشته، دین «بی‌خدایان» یا «کفار» قلمداد می‌کردند که تنها ضرورت شناخت‌شان این بود که بهتر بتوانند به ردّ آنها بپردازند یا مبلغین مجرب‌تری تربیت کنند که بتوانند بهتر با آن ادیان مقابله کنند. در مغرب‌زمین تنها در نسل پیشین است که تعداد انگشت‌شماری از علمای دینی و دانشمندان مسیحی و نیز معدودی از علمای دین یهود، در مقام اشخاص معتقد و با ایمان درصدد تدوین روش‌هایی برای مطالعهٔ ادیان دیگر هم از لحاظ معنوی و هم از زاویهٔ دینی برآمدند. در همین حال کسانی نیز پیدا شدند که به بهای نادیده گرفتن تفاوت ادیان از لحاظ شعائر و آداب و رسوم، و صرفاً از روی احساسات، اعتقاد به وحدت ادیان را پذیرفتند و تفاوت‌های میان ادیان را به عناوین تحقیرآمیزی چون «تعصبات کلامی» تنزل دادند.

در مقابل این اوضاع آشفته باید به نظریهٔ پیروان مکتب حکمت خالده یا جاویدان خرد[2] اشاره کرد که تدوین‌کنندگان و پیشگامان آن متفکرانی چون رنه گنون، آناندا کوماراسوامی، فریتیوف شوان، تیتوس بورکهارت، مارتین لینگز و مارکو پالیس در پرتو علم مابعدالطبیعه زمینهٔ لازم را برای درک مسئلهٔ تعدد ادیان فراهم کرده‌اند و در عین حال مطلق بودن هر دین و اصالت اعتقادات و شعائر

1. religionwissenschaft — دین‌شناسی یا شناخت ادیان
2. Philosophia or Sophia Perennis

غیرقابل انکار آن را نیز از یاد نبرده‌اند.(۸) با این حال نظرات پیروان این مکتب تا همین اواخر در مجامع علمی و محافل دانشگاهی چندان جدی گرفته نمی‌شد،(۹) زیرا تعالیم مابعدالطبیعی آنان دقیقاً نافی همان اصول و اساسی است که راسیونالیسم جدید و تاریخ‌گرایی بر آن بنیاد گذارده شده است و مشروعیت جهان متجدد یا دنیایی را که امروزه توسط برخی فراتجدد (پست مدرن)[1] خوانده می‌شود، مورد چالش قرار داده و به زیر سؤال می‌برد. با این همه تنها نظریات و عقاید جهان‌شمول حکمت خالده به مفهوم سنتی آن است، که کلید ورود به جهان ادیان مختلف را با تعبیرات متفاوت آنان از عالم ملک و ملکوت در اختیار انسان قرار می‌دهد بی‌آنکه به مطلق بودن هیچ‌یک از ادیان اصیل به معنی واقعی کلمه خدشه‌ای وارد سازد.

حکمت خالده در پرتو بینش سنتی منشأ هزاران دین مختلف را ـ که طی قرون و اعصار بر جوامع بشری حکمفرمایی کرده و موجب پیدایش تمدن‌های سنتی با قوانین دینی، نهادهای اجتماعی، هنر و علوم خاص خودشان شده‌اند ـ تنها در یک حقیقت مطلق و واحد می‌بیند، حقیقتی که در اسلام با اصل شهادت به وحدانیت خداوند لا اله الا الله در اوپانیشادها با عنوان «نه این و نه آن»[2]، در تائوئیسم با اصل «حقیقت بی‌نام» و در عهدین با عنوان «من آنم که هستم»[3] بیان شده است، البته به شرطی که حقیقت فوق در والاترین معنای خود درک شود.

ادیان دیگر و به‌ویژه ادیان اولیه، از حقیقت الهی تنها با سکوت و اشارهٔ غیرمستقیم یاد می‌کنند، در حالی که در تعبیرات دیگر از قبیل قباله[4] که به باطن ادیان می‌پردازند خداوند نوری نامتناهی است که روشنایی خیره‌کننده‌اش حجاب تجلی آن می‌شود. در برخی ادیان همچون دین یهود، حتی اسمای خداوند مطلقاً در حجاب و ناشناخته‌اند، اما حقیقت وجود او منشأ تمام حقایق قدسی و تعالیم دینی است. حقیقت وجود الهی همچون چشمهٔ پرقدرتی از ستیغ کوه فوران می‌کند و به آبشارهای کوچک و متعددی تقسیم می‌شود که

---

1. Post-Modernism
2. Netienti
3. I am waht I am
4. Kabala

هر یک از دیگری جدا شده به صورت رودی به سویی روان می‌شوند. هر آبشار کوچک مظهر و نماد تمام درجات وجود و تبلور حقیقت کیهانی و ماورای کیهانی دینی خاص است. با این همه تمام این آبشارها از یک سرچشمهٔ واحد منشأ می‌گیرند و جوهر همهٔ آنان نهایتاً چیزی جز همان آب نیست که از چشمهٔ فراز کوه جاری است، حقیقتی که آغاز همهٔ ادیان از آن سرچشمه می‌گیرد و آنچه از حقیقت در آنان است، در نهایت به او باز می‌گردد.

این حقیقت نهایی، این نامدار بی‌نام، صاحب نامی که به هیچ نامی خواندنی نیست، ورای وجود است. وجود، نخستین تجلی خود به خودی آن است. این دو با هم نظام الهی را تشکیل می‌دهند و اصل و اساس تجلی کیهانی خداوند هستند. عامل و وسیلهٔ این تجلی کلمةالله است که می‌توان آن را به‌عنوان حلقهٔ رابط میان خداوند و نظام کیهانی تعبیر کرد که هم کلامی متجلی و هم غیرمتجلی است. به‌این ترتیب می‌توان گفت که نظام الهی متشکل از وجود خداوند است که در یک آن هم بلاشرط است و هم مشروط، هم شناختنی است و هم ناشناختی، هم الوهیت محض است و هم خدای ملموس بنده، هم خدا در جوهر و ذات است و هم در اسما و صفات، هم برهمن نیروجونا[1] و هم ساگونا[2] است، بی‌نامی است که آغاز و سرمنشأ عالم ملک و ملکوت است و صاحب نامی است که مادر همهٔ مخلوقات بی‌شمار است.(۱۰) در عین حال به تعبیر خاصی می‌توان گفت که مراد از کلمةالله در واقع نظام الهی است. درک این حقیقت یکی از مهم‌ترین عوامل درک این اصل دینی است که منشأ نظام طبیعت در واقع در نظام الهی قرار دارد.

از این نظام الهی، چنان‌که قبلاً اشاره شد، آبشارهای متعددی جاری است که هریک شکل و مسیر متفاوتی دارند و هرچند همه از آب تشکیل شده‌اند با این حال هرگز نمی‌توان دو آبشار یافت که کاملاً هم‌شکل و همگون باشند. از این آبشارهای گوناگون برخی در گذرگاه‌ها و بسترهای مشابهی جریان می‌یابند و جویبارهای مشابهی تشکیل می‌دهند و خصوصیات آنان با مجموعهٔ

---

1. Nirguna
2. Saguna

ویژگی‌های انسانی شباهت و هم‌آهنگی دارد. بعضی تنوع بیشتری دارند و در بسترهای دیگری روان می‌شوند. بستر این جویبارها هرگز طابق‌النعل بالنعل یکی نیست اما میان آنان همیشه هم‌آهنگی وجود دارد. در عین حال هرگز غیرممکن نیست که جویبارهای کوچکی که از این آبشارها تشکیل می‌شوند به یکدیگر نپیوندند، اما در هر حال تمام آنان از همان چشمهٔ فراز کوه و نه از یکدیگر منشأ می‌گیرند. شباهت‌های آنان اساساً ناشی از وحدت سرچشمه و نیز از شباهت‌هایی است که در بسترهای سنگی‌شان وجود دارد، بسترهایی که از فوران چشمه و جاری شدن آبشارها تشکیل می‌شوند. این آبشارها در قلمرو دین «وحی» نامیده می‌شوند. تنها در منشأ و سرچشمهٔ این آبشارها و نه در هیچ جای دیگر است که می‌توان به جست‌وجوی وحدت پرداخت. در اینجا به‌جاست که با یادآوری اصل اسلامی «التوحید واحد» اضافه کرد که تنها در وحدانیت متعالی خداوند که خاص خود اوست باید به جست‌وجوی وحدت ادیان پرداخت. به همین جهت است که فریتیوف شوان، برجسته‌ترین سخنگوی حکمت خالده در عصر حاضر به‌ویژه در مسائل مربوط به ادیان از آن یگانگی به‌عنوان وحدت متعالی ادیان(۱۱) یاد می‌کند و تأکید دارد که هرچند وحدت متعالی ادیان قابل تحقق است اما ادیان مختلف در شعائر و تجلی ظاهر خود الزاماً به حقایق مشابهی نمی‌پردازند، بلکه برعکس هریک ویژگی‌های خاص خود را دارند و دنیای هر دین مخلوق منحصر به فرد صانع الهی است.

در پرتو این بینش مابعدالطبیعی از حقیقت که منشاء همهٔ ادیان اصیل و معتبر را در ذات احدیت الهی می‌داند و تجلی آن را در قلمرو قانونمندی‌ها و نظام ادیان ابراهیمی وحی می‌نامد، بینش حکمت خالده اساساً با تعبیر و تفسیرهای موجود دربارهٔ تنوع ادیان اختلاف نظر دارد.(۱۲) جاویدان خرد با تأکید بر منشأ الهی و روح معنوی هر دین که به معنای واقعی کلمه اصالت دارد و از منشأ الهی سرچشمه می‌گیرد، با تاریخ‌گرایی در دین عمیقاً مخالف است. این مکتب البته منکر تأثیرپذیری تاریخی ادیان از یکدیگر و مبادلهٔ مفاهیم میان آنان نیست که مثلاً به صورت مفاهیم دین مسیح در ادبیات عرفانی یا در نمادگرایی

صوفیانه در آثار قدیس خوان صلیبی، یا نفوذ تائوئیسم بر دین بودایی جلوه کرده است، اما این فعل و انفعالات میان ادیان مختلف را در مقایسه با مجموعهٔ اصیل و پویای دین که ضرورتاً از عالم ملکوت سرچشمه دارد امری ثانوی و فرعی می‌انگارد. برخلاف مطالعاتی که از اواسط قرن نوزدهم تا امروز دربارهٔ عرفان اسلامی و تصوف توسط شرق‌شناسان انجام شده مکتب جاویدان خرد در پی آن نیست که با تأکید گذاشتن بر حقیقت وحی و جدی گرفتن این نظریه دربارهٔ حقیقت که در آن وحی هم ممکن و هم ضروری است، یا با توسل به اصل تأثیرپذیری ادیان از یکدیگر، به عناصر و ویژگی‌های اساسی هر دین کم‌بها داده یا آنها را نادیده بگیرد. افزون بر این حکمت خالده، در مفهوم سنتی آن با روش پدیده‌شناسی در مطالعهٔ ادیان یعنی شیوه‌ای که در برخی مجامع علمی رواج داشته و بر ایمان، حقیقت دین، تجلیات کوچک و بزرگ خداوند، و رابطهٔ غیرقابل اجتناب میان پدیده[1] و ذوات معقول[2] تأکید دارد. مخالف است، هرچند که برخلاف نظر مخالفین امانوئل کانت و بیشتر پیروان فلسفهٔ پساکانتی، اعتقاد دارد که پدیده‌ها دریچه‌ای به سوی ذوات معقول هستند. البته تعبیر گروه دیگری از علمای ادیان در غرب از قبیل هنری کربن[3]، آن‌ماری شیمل[4]، ارنست بنز[5] و تعدادی دیگر از پدیده‌شناسان به تعبیرات سنتی رابطهٔ میان پدیده و ذوات معقول ـ که در آن پدیدهٔ تنها پدیده است و نه بیش از آن ـ بسیار نزدیک است، لیکن این گروه از متفکرین استثناء هستند.(۱۳) اما تا آنجا که به عقاید میرچا الیاده برجسته‌ترین تدوین‌کنندهٔ مکتب پدیده‌شناسی طی سه دههٔ اخیر در آمریکا مربوط می‌شود، باید به‌یاد داشت که وی در اوایل زندگی عمیقاً تحت تأثیر آثار گنون و کوماراسوامی قرار داشت و جامی چند از چشمهٔ افکار آنان نوشید و با اینکه در مراحل بعدی حیات فکری خویش، از مواضع و افکار سنتی خود فاصله گرفت، با این حال بسیاری از ابعاد مهم جهان‌بینی سنتی

1. phenomena
2. enoumena
3. Henry Corbin
4. Annemarie Schimmel
5. Ernst Benz

را در مطالعات عمیق و جامعی که دربارهٔ ادیان گوناگون به عمل آورد، همچنان حفظ کرد.

البته پیروان مکتب جاویدان خرد در عین حال با نظریهٔ احساسی‌ای که توسط گروهی عنوان می‌شود و دال بر وحدت ادیان بر اساس قبول توحید به‌عنوان عامل مشترک میان همهٔ ادیان است نیز مخالفند. پیروان نظریهٔ فوق امید دارند که به بهای کنار گذاشتن بعضی از اعتقادات و شعائر هر دین خاص که با آداب و شعائر ادیان دیگر همگونی ندارد به وحدت ادیان نائل شوند. در واقع بخش قابل توجهی از جنبش وحدت ادیان در غرب بر اساس چنان نظریه‌ای قرار دارد و به همین جهت مورد مخالفت پیروان مکتب حکمت خالده است، زیرا اینان چنان جنبشی را دقیقاً مخرب اشکال همان حقیقتی می‌دانند که در جست‌وجوی وحدت و هم‌آهنگی با آن است. به نظر پیروان مکتب جاویدان خرد وحدت واقعی ادیان تنها در سطح عرفانی و باطن ادیان میسر است و در سطح ظواهر و شعائر هرگز نمی‌توان به چنان وحدتی نایل شد، به‌ویژه اگر فقط شعائر و ظواهر مطلق شود و این حقیقت بنیادی مابعدالطبیعی که تنها وجود خداوند مطلق است مد نظر قرار نگیرد.(۱۴) همچنان‌که شوان به درستی اظهار داشته هم‌آهنگی و وحدت میان ادیان تنها در قلمرو اعلای الهی و نه در سطح جهان بشری میسر است.

همچنین نیاز به تذکر نیست که پیروان مابعدالطبیعه و حکمت خالده در عین حال با پیروان نظریهٔ نسبیت ـ که معتقدند همهٔ ادیان نسبی و ساخته و پرداختهٔ جوامع بشری‌اند و منشأ الهی ندارند که به کیهان هر دین مطلقیت بخشد و نیز با آنان‌که تنها دین خود را بر حق و ادیان دیگر را خالی از حقیقت می‌دانند، مخالفند. نظریهٔ اخیر، دست‌کم از این امتیاز برخوردار است که به حقیقت در سطح محدودتری ایمان دارد، اما چنان ایمانی تنها تا زمانی مثمر ثمر است که پیروان آن در محیطی همگون و متجانس زندگی کنند و با خارج شدن آنان از آن محیط در معرض خطر انکار قرار می‌گیرد. بسیاری از انسان‌ها نمی‌توانند با لعن و نفرین پیروان ادیان دیگر و کافر شمردن آنان ایمان به دین خودشان را حفظ کنند

و آن‌قدر از هوش و شعور برخوردار هستند که در اعتقادات، شعائر و هنرهای قدسی ادیان دیگر نیز اثر وجود خداوند را ببینند.

دیدگاه مابعدالطبیعی که مکتب جاویدان خرد در مفهوم سنتی آن ارائه می‌دهد، نه‌تنها بر اساس درجات وجود به‌طور عام که در بالا به آن اشاره شد قرار دارد، بلکه در عین حال به تبیین ظاهر و باطن، نمود بیرونی و ذات، شکل و معنا و بالاخره پدیده و ذوات معقول نیز می‌پردازد. بدون شناخت عمیق و کامل این ویژگی‌های اساسی نه می‌توان استدلال‌ها و احتجاج‌های متفکران سنتی و نه پیام مکتب جاویدان خرد را درک کرد، یعنی پیامی که در آثار انبیاء و حکمای شرق و غرب در طول هزاران سال طنین‌افکنده و منشأ ماهیت جاودانگی و جهان‌شمولی حکمت خالده است.

ظاهر و باطن در کیهان و در ادیان

مابعدالطبیعهٔ سنتی، جهان هستی را نه به‌مثابهٔ مجموعهٔ بی‌شماری از حقایق یا اشیا بی‌نور و خاصیت که هر یک حقیقت مستقلی برای خود دارند، بلکه به صورت تعداد بی‌نهایتی از حقایق و موجودات می‌بیند که هریک به تنهایی و نیز در مجموع، آیینهٔ انعکاس و تجلی حقایق والاتری هستند. نمی‌توان گفت که بالاتر از حقیقت الهی حقیقت دیگری وجود دارد، اما در عرصهٔ تجلیات، نور عقل که جوهراً قدسی است و در پرتو وحی نیز تقدس یافته است بر هر آنچه که به‌عنوان حقیقت ظاهر می‌شود می‌تابد تا به عمق معنی و درون آن نفوذ کرده و آن را از تاریکی به نور و روشنایی متحول سازد. به این ترتیب پدیده‌ها به برکت حقایقی متعالی‌تر از خود نورانی می‌شوند و آن نور را در خود منعکس می‌کنند. در نتیجه پدیده‌ها به‌صورت دریچه‌هایی به سوی حقایق عقلی در می‌آیند. عالم کائنات نیز چه در سطح طبیعی و چه دینی نه‌تنها به‌عنوان نظام ذهنی و روانی بلکه به صورت مظاهری درمی‌آید که منعکس‌کنندهٔ اعیان ثابته یا حقایق آسمانی و والای الهی‌اند.[۱۵] زبان نمادگرایانه ویژگی اساسی و بنیادین ادیان است و در بسیاری از کتب آسمانی و از جمله در قرآن تصریح شده است که همهٔ

اشیا به زبانی مدح خداوند را می‌گویند.(۱۶) این گفته به آن معنی است که اشیا در واقعیت وجودی خود مظهر صورت مثال الهی‌اند و جوهر آنان چیزی جز همان کیمیای جوهر الهی، یعنی پدیده‌ای که عرفا از آن به‌عنوان «نفس‌الرحمن» یاد می‌کنند نیست.

> اعتقاد به نمادگرایی را از آیات دیگر قرآن نیز می‌توان استنتاج کرد. در بسیاری از آیات تصریح شده است که هر آنچه در زمین وجود دارد در مقیاس کوچک‌تری از عالم ملکوت به‌عنوان امانت و نه هدیه به زمین نازل شده، زیرا هیچ شیء در عالم سفلی حیات ابدی ندارد و همهٔ اشیا نهایتاً در پایان حیات به منشأ اعلای خود باز خواهند گشت. به عبارت دیگر عین ثابت همیشه وارثی است که در پایان کارکلیهٔ مظاهر تجلی خود را به میراث خواهد برد.(۱۷)

به این ترتیب دنیا حجابی است که در یک آن، هم حقایق متعالی و والاتر از خود را از انظار مخفی می‌سازد و هم تجلی‌گاه آن حقایق است، دریچه‌ای است که در عین حال به روی نور باطن و عقل بسته می‌شود و در همان حال بنا به ماهیت باطنی و نمادگونه‌اش به حقایق دنیای باطن و تجلیات ظاهری آن باز می‌شود. به‌عبارت دیگر هیچ شیء به‌عنوان حقیقت خارجی یا پدیدهٔ مستقل وجود ندارد، زیرا که مفهوم ظاهر خود دال بر وجود باطن است. به قول مولانا هر صورتی معنایی در دل خود دارد و به آن معنا رهنمون می‌شود، البته به این شرط که انسان چنان بینشی داشته و از بیماری ظاهربینی رهایی یافته باشد.(۱۸)

این اصل نه‌تنها در باب تجلی جهان آفرینش، که کائنات در تمام ابعاد و سطوح آن است، مصداق دارد بلکه بیش از هر چیز و بالاتر از همه بر ادیان نیز حاکم است و تجلی مستقیم کلمةالله را در نظام انسانی نشان می‌دهد. هر دین دارای بُعد ظاهری است که به کلیهٔ پیروان و معتقدان آن مربوط است و شعائر آن بایستی رعایت شود. لیکن در عین حال دارای بُعدی درونی و باطنی است و تنها معدودی که قادرند پا را از دنیای ظواهر فراتر گذاشته‌اند و به دنیای درون سیر کنند به آن راه دارند، کسانی که به هر بهایی در جست‌وجوی همان گوهر گرانبهایی هستند، که حضرت عیسی مسیح آن را بر نااهلان ممنوع ساخت. در

اینجاست که تفاوت اساسی میان ظاهر و باطن، که پیروان مکتب جاویدان خرد آن‌همه بر آن تأکید دارند، روشن می‌شود. این بُعد آنچنان در غرب به فراموشی سپرده شده است که حتی مؤسسات رسمی آموزشی دینی، تعالیم باطنی مسیحیت را کنار گذاشته و از اهمیت انداخته‌اند، به حدی که در قرون اخیر این نوع تعالیم به ظهور اشکال مختلفی از فرقه‌های دینی انجامیده و هم از لحاظ فکری و هم دینی عواقب خطرناکی به دنبال داشته است.

تأکید بر بُعد درونی و باطنی دین ـ که تنها راه نیل به عالم ماورای حجاب ظاهر و رسیدن به باطن ادیان و نیل به آن وحدت متعالی است که ادیان مختلف را به هم پیوند می‌دهد و تنها در آنجاست که وحدت ادیان را به معنی واقعی می‌توان دریافت ـ در واقع یکی از موانع عمده بر سر راه شناخت بهتر مکتب حکمت خالده و مقبولیت یافتن آن در مجامع علمی و دانشگاهی بوده است. تا همین اواخر در بیشتر دانشگاه‌های اروپا و آمریکا مکاتب عمدهٔ مطالعه و تحقیق در ادیان عمیقاً با پرداختن به باطن ادیان مخالفت کرده و آن را با فرقه‌گرایی اشتباه می‌گرفتند. محافل دینی نیز درون‌گرایی در دین را با دیدگاه‌ها و تعالیم مسیحیت بیگانه می‌انگاشتند. این واقعیت که طی دو دههٔ گذشته مطالعهٔ ابعاد درونی ادیان احترام مجامع علمی و دانشگاهی را به‌ویژه در آلمان و فرانسه جلب کرده است،(۱۹) بیش از هر چیز مرهون احیاء سنت مزبور و ارائهٔ آثار ناب در این زمینه توسط پیروان و تدوین‌کنندگان آرا و عقاید سنتی دینی است.(۲۰)

اعتقاد به درک و نیل به معنای درونی و باطنی دین آنچنانکه از مفهوم متعارف آن استنباط می‌شود، منکر ظواهر دین نیست، بلکه برعکس بر اهمیت آن تأکید بسیار دارد. چه، تنها از طریق شکل و ظواهر است که می‌توان به فراتر از محدودهٔ آن قدم گذاشت. کسی نمی‌تواند از مال دیگران و از آنچه صاحب آن نیست حاتم‌بخشی کند. برخلاف درون‌گرایی کاذب و باطن‌نمایی که امروزه به اشکال گوناگون در غرب متداول است، گرایش به پیام و معنای درونی دین، به مفهوم سنتی آن، نه‌تنها به ضرورت رعایت ظواهر دین اعتقاد دارد، بلکه در عین حال بر کیفیت قدسی و اهمیت بی‌چون و چرای شعائر دین حتی در سطح

ظواهر تأکید بسیار دارد. از آنجاکه شعائر از جانب خداوند مقرر شده‌اند، چگونه کسانی که به خدا ایمان نداشته باشند می‌توانند خودسرانه رعایت شعائر و ظواهر مزبور را غیرضروری بشمارند. درونگرایی دینی در عین حال میان گذشتن از مرز شعائر و ظواهر از موضع بالا و غیرضروری شمردن ظواهر از موضع پایین تفاوت بسیار قائل است و بر آن تأکید دارد. در نتیجه تقرب و نیل به خداوند را از طریق نادیده گرفتن ظواهر اساساً غیرقابل حصول می‌داند. بخش اعظم مطالعات سنتی ادیان ـ بدون اینکه واقعیت تاریخی و اهمیت ادیان نادیده گرفته شود ـ در واقع وقف اشکال و ظواهر قدسی و نیز پیامی است که ظواهر مزبور به‌عنوان مظاهر و معنای اسرار ادیان القا می‌کنند.

به این ترتیب مفهوم سنتی مکتب جاویدان خرد به دنیایی تجسم می‌بخشد که در آن ظواهر، چه در قلمرو طبیعت و چه در قلمرو دین دریچه‌ای به‌سوی معنای درونی و باطنی‌اند. در واقع ظاهر کلیدی برای شناخت باطن است. برخی از نمادها ذاتی طبیعت اشیا هستند و بعضی دیگر در پرتو دین تقدس یافته متبرک شده‌اند. شعائر، اعتقادات، هنر قدسی و اعمالی که در چهارچوب هر دین مقدس‌اند باید همیشه محترم شمرده شده و هرگز نباید به سطح پدیده‌های بی‌نفع و ضرر تاریخی و عاریتی نزول داده شوند، یا در چهارچوب طبقه‌بندی‌های موهن مانند جاندارانگاری[1] قرار داده شوند، شیوه‌ای که مدت‌ها مورد توجه گروه کثیری از علمای مردم‌شناس و علمای ادیان قرار داشت تا همچون حجابی اهمیت والاتر ادیان را مخفی بدارد، اما مطالعات سنتی ادیان در ماوراء این دنیای وسیع و عجیب و فراتر از کثرت ظواهر مقدس و شعائر، حقیقت واحدی را می‌بیند که منشأ همهٔ آبشارهایی است که از گوشه‌های مختلف قلهٔ وجود سرازیر می‌شود و معتقد است که این بینش تنها درونگرایی اصیل و دقیقاً بُعد درونی دین است که در پرتو آن می‌توان به شناخت حقیقت درونی ادیان گوناگون دنیا نائل شد.

از آنجا که مبادا گروهی تصور کنند که این تعبیر بدعتی متجددانه است

---

1. Animism

به‌جاست که شعر فیلسوف معروف ایرانی ناصرخسرو را به‌یاد آوریم که هزار سال قبل چنین فرمود:

به چشم نهان بین نهانِ جهان را   به چشم عیان بین نبینی نهان را

و هفتصد سال پیش مولانا جلال‌الدین رومی با مطرح ساختن نظریهٔ صورت و معنی یا ظاهر و باطن و اطلاق آن به قلمرو دین چنین فرمود:

اختلاف خلق از نام اوفتاد   چون به معنی رفت وحدت اوفتاد
از نظرگاهست ای مغز وجود   اختلاف مؤمن و گبر و یهود

وحدت باطنی و کثرت ظاهری

نظریهٔ سنتی وحدت باطنی و کثرت ظاهری ادیان نه‌تنها عقیدهٔ جدید و بدعت‌آمیزی مانند دیگر شیوه‌های مطالعهٔ ادیان در مجامع دانشگاهی نیست، بلکه نظریه‌ای است قدیمی و واقعاً جاودانی که ریشهٔ عمیقی در ادیان سنتی دارد. در حال حاضر یک بار دیگر از نو و تنها به علت نیاز وافر جوامع امروزی جهت شناخت دین در ابعادی فراتر از مرزهای متعارف که قرن‌هاست جوامع انسانی را از یکدیگر جدا نگه‌داشته، مطرح می‌شود. افزون بر این شارحان سنت‌گرای مکتب جاویدان خرد تنها به زبان یک دین خاص سخن نمی‌گویند. بلکه برعکس، آنان علاوه بر استفاده از میراث غنی مابعدالطبیعی اسلامی، مذهب هندو و دیگر ادیان وسیعاً از میراث غنی مابعدالطبیعی ادیان غربی نیز بهره می‌گیرند. به‌همین دلیل است که آنان از صورت و ذات، جوهر و ظاهر، اعیان ثابته و تجلیات، آتمان و مایا، ظهور و حجاب و مسائل دیگر سخن می‌گویند. آنچه اصل است ذات است، در صورتی که پدیده‌های دنیوی در قلمرو عَرَض‌اند. حقیقت کل ذات الهی است و هرچه در درجات پایین‌تر از آن قرار دارد تنها عَرَض است. اعیان ثابته در درون خود حقایقی دارند که از طریق تجلی در این عالم منعکس می‌شوند، اما به خودی خود چیزی جز آیینهٔ انعکاس پدیده‌های ملکوتی نیستند. تنها آتمان یا ذات متعالی و اَنائیّت الهی واقعی و بقیه هر چه هست حجاب و نهایتاً غیرواقعی است، هرچند که در مقام

خود حقیقتی را نیز در برداشته باشد. کما اینکه مایا نیز برخلاف آنچه اغلب تصور می‌شود تنها توهم نیست بلکه قدرت خلاقه و شاکتی [1] و به عبارت دیگر نیمهٔ مؤنث و زایندهٔ آتمان [2] است. خداوند خود را از طریق اسماء و صفاتش متجلی می‌کند، اما در عین حال همان اشیا و پدیده‌هایی که تجلی‌گر اسماء الهی‌اند خود حجاب‌هایی هستند که چهرهٔ معشوق را می‌پوشانند. چنان‌که حضرت پیامبر ﷺ فرموده‌اند خداوند هفتاد هزار حجاب از نور و تاریکی دارد و اگر اراده کند و حجاب‌ها را کنار زند، جلال چهرهٔ او سراسر وجود بیننده را فراخواهد گرفت.(۲۱)

دیدن حقایق آن سوی حجاب کثرت و پی‌بردن به آن وحدتی که سرچشمهٔ همهٔ شعائر و ظواهر قدسی است ـ به‌ویژه در قلمرو ادیان و در عین حال توانایی درک اهمیت معنای ظاهر در قلمرو کلیت هر دین از جمله اهداف و وظایفی است که مکتب حکمت خالده به آن همت گماشته است. نیل به این هدف تنها از راه توسل به آن مابعدالطبیعه‌ای که شناخت درجات وجود و تجلی حقایق عالم علوی را در عالم سفلی و باطن را در ظاهر میسر می‌سازد عملی خواهد شد. تنها در پرتو علم تأویل که از بُعد درونی و از حقایق عینی آگاه است ـ از حقایقی که پدیده‌ها گاه بر آنها حجاب می‌کشند و گاه حجاب از آنان برمی‌دارند ـ و فراتر از همهٔ سردرگمی‌های روانی، تاریخی، و زبانی که در سال‌های اخیر حتی مفهوم خود علم تأویل را نیز در برگرفته می‌توان به این اهداف نائل شد. هدف دیگر این تلاش کشف حقیقت است که در بطن هر دین اصیل می‌درخشد و مطلق را در چهارچوب خود متجلی می‌کند و بدون آن در واقع هیچ دینی اصیل و معتبر نیست.

مسئلهٔ شناخت مطلق در چهارچوب هر دین، به‌ویژه در این کتاب که در دل مرزهای دینی سعی در بررسی رابطهٔ میان دین و نظام طبیعت را دارد از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.(۲۲) اگر مقدر بود که ادراک مطلق در دین خاصی میسر

---

1. Shakti
2. Maya/Atman

نباشد، دیگر آن دین، دینی به معنای متعارف آن نبود و کسی هم به‌طور جدی از آن پیروی نمی‌کرد. با این همه، نفس کثرت ادیان خود دلالت بر نسبیت آنان دارد، به‌ویژه اگر انسان به حقیقت ادیان دیگر غیر از دین خود نیز اعتقاد داشته باشد. البته ممکن است این پرسش منطقی مطرح شود که اگر هر دینی ادعای حقانیت مطلق دارد چگونه می‌توان کثرت مطلق‌ها را پذیرفت. امری که از نظر مابعدالطبیعی پرسشی باطل است، چه کثرت همان‌گونه که از تعریف آن برمی‌آید متضمن نسبت است. مطلق ضرورتاً واحد و چنان‌که علمای ماوراءالطبیعه طی قرون و اعصار مکرراً تکرار کرده‌اند یگانه واحد است.(۲۳)

پاسخ این معما را باید در تمایز میان مطلق فی نفسه و آنچه شوان در بیشتر آثارش از آن به مطلق نسبی تعبیر می‌کند ،جست‌وجو کرد. ظاهراً این اصطلاح از لحاظ منطقی قابل تردید است. با این حال به حقیقتی اساسی اشاره دارد که در پرتو آن می‌توان دریافت که چرا هر دینی مطلق است.اما مطلق در مفهوم اعلای آن متعالی‌تر از تمام اشکال تجلی خود در محدودهٔ هر دین خاص است. در قلمرو هر دین حلقهٔ رابط میان آن دین و نظام الهی، چه آن را پیامبر بنامیم، چه اوتارا[1] چه حلول یا هر عنوان مقدس دیگر، در چهارچوب آن دین که در آن مرکزیت دارد. مطلق است اما با این حال مطلق فی‌نفسه نیست. شاید بتوان گفت که هریک از تجلیات به تعبیر ادیان ابراهیمی کلمة الله برای همان جامعهٔ خاص دینی که برای هدایت آن نازل شده کلمة الله فی نفسه است.(۲۴) کلام الهی در چهارچوب هر دین به‌مثابهٔ خورشیدی است از منظومهٔ شمسی همان دین. با این همه هر خورشید در حقیقت خود ستاره‌ای است از ستاره‌های بی‌شمار کهکشان نامتناهی که ستاره‌های بسیار دیگر در پهنهٔ خود دارد، که هریک در عین ستاره بودن در منظومهٔ خاص خود خورشیدی‌اند.

علاوه بر این به خاطر حضور این حقیقت «مطلق نسبی» در کیهان هر دین، عناصر دیگری از قبیل قوانین دین، شعائر، نمادهای دینی و اسطوره‌ها و اهمیت

1. avatara

مقام کیهان و نظام طبیعت نیز در مطلق بودن آن مشارکت دارند. این واقعیت که عناصر مزبور در قلمرو یک دین خاص ممکن است با عناصر ادیان دیگر متفاوت یا حتی با آنان در تضاد باشند، دلیلی بر بطلان آنها نیست و مطلق بودن آنها را در محدوده خود نفی نمی‌کند. ظرافت هنر پا فراتر گذاشتن از مرزهای دینی با معیارها و شیوه‌های دینی و نه‌تنها با توسل به روش‌های تاریخی، مردم‌شناسی یا زبان‌شناسی، مستقیماً و دقیقاً به حفظ حرمت و احترام به اعتقادات مقدس، شعائر، ظواهر و نمادهای دینی بستگی دارد تا در این سیر و سلوک در قلمرو ادیان مختلف به مطلق بودن هریک اشراف کامل حاصل شود. در عین حال پیوسته باید آگاه بود که مطلق والاتر و ورای دنیای همهٔ عوالم ظاهری و صوری است.

این هنر که در عین حال علم به اعلاترین معنای آن است، ایجاب می‌کند که در دنیای صور در معنایی که مولانا از صورت مراد می‌کند و نه معنای افلاطونی و مثالی‌اش سیر کنیم، پیوسته در بندگی عالم معنا باشیم و از لابه‌لای ظواهر متنوع و رنگارنگی که عوالم قدسی ادیان مختلف را تشکیل می‌دهد به مشاهدهٔ عالم معنا بپردازیم. آنچه مهم است و باید انجام شود، این است که دین جاودان را باید آنچنان‌که در بُعد درونی و باطنی دنیای ادیان آسمانی مستتر است ببینیم، ادیانی که هریک در جزئیات و شعائر قدسی خود متمایز از آن دیگری و بسیار گرانقدر هستند و تا زمانی که اصالت خود را حفظ کرده به شائبه‌ها و پیرایه‌ها آلوده نشده و به انحطاط کشیده نشده‌اند، انسان را به حقیقت کل که ورای همهٔ اشکال و ظواهر است رهنمون می‌شوند.

تجلیات ذات مطلق احدیت

زبان قدسی تجلی می‌بخشد و زمانی دیگر به صورت ارباب انواع مقدسی که مظهر نیروهای الهی‌اند تجلی می‌کند. از اینجاست که تمایز میان شرکی که در ماورای جلوه‌های قدسی از وحدت الهی آگاه است[۲۵] با آن‌گونه شرک و بت‌پرستی که صریحاً در دین اسلام و یهود تقبیح شده است آشکار می‌شود. به همین جهت است که در جوی آنچنان ضد بت‌پرستی همچون جهان اسلام در قرن هفتم شاعر ملکوتی شیخ محمود شبستری چنین می‌سرود:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست
همی گفتی که دین در بت‌پرستی است[۲۶]

این شعر شبستری اشاره به آن اعتقاد عارفانه است که در آن بت، برخلاف اعتقاد اعراب دوران جاهلیت نه خدایی مستقل و قائم به ذات، بلکه عامل تجلی حضور خداوند است. هم‌چنان‌که بسیاری از عرفا نیز گفته‌اند، پیروان ادیان آسمانی، چه آنان‌که از آتش و آتشکده سخن می‌گویند، چه آنان‌که به تثلیث معتقدند یا آنان که به برهمن‌های گوناگون اعتقاد دارند، همه و همه آواز پرستش خداوند واحد و یکتا را سر می‌دهند، هرچند که ظاهراً این خدای واحد در پوشش خدایان متعدد جلوه کند و به نام‌های مختلف خوانده شود.

تفاوت میان شیوه‌های تجلی مطلق را همچنین می‌توان در مقام متفاوت مطلق نسبی در ادیان مختلف مشاهده کرد. در مسیحیت حضرت عیسی علیه‌السلام همچون تورات در دین یهود و قرآن در دین اسلام مرکز ثقل و محور است بدون اینکه این امر ذره‌ای از اهمیت مقام حضرت موسی علیه‌السلام یا پیامبر اسلام ﷺ بکاهد. در دین زرتشت عالم ملائک و به‌ویژه ملائک اعلی هم از لحاظ هدایت مؤمنان، هم از جنبهٔ کیهان‌شناسی و هم از جهت شعائر نقش بسیار مهمی دارند، لیکن از لحاظ دستگیری و هدایت مومنان نقش آنها با نقش ملائکه در ادیان ابراهیمی تفاوت بسیار دارد، اما این امر ذره‌ای از اهمیت مقام ملائکه در کلیت ادیان آسمانی و توحیدی نمی‌کاهد.

شمایل بودا در دین بودایی نقش ناجی و دستگیری از مؤمنان را دارد، اما این ویژگی با شمایل حضرت عیسی و حضرت مریم و برکات آنها در

مسیحیت فرق دارد و این هر دو با شمایل‌شکنی دین یهود و اسلام متفاوتند. در کیهان‌شناسی و شعائر ادیان سرخ‌پوستان آمریکا، جهات اصلی از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند که در مسیحیت از آن نشانی نیست. می‌توان مثال‌های بی‌شماری برای نشان دادن مقام متفاوت مطلق نسبی در چهارچوب هر دین ارائه داد و نیازی نیست از سلسلهٔ مراتب طولی تجلی مطلق، از ذات اعلا، یا حقیقت کل که خود خداوند است یا هستی مطلق، کلمة الله و سلسله مراتب فرشتگان و ملائک مقرب سخن گفته شود. این درجات جهان‌شمول وجود را که با زبان اشاره و نمادین دینی برای کلیت جامعهٔ بشری بیان شده است در واقع تنها از دیدگاه مابعدالطبیعه و باطن می‌توان به‌طور کامل درک کرد[۲۷] و قرآن در چهارچوب اسلام مکرراً با لحن هشدارگونه به آن اشاره کرده است.[۲۸] علاوه بر این کثرت عالم ملکوت از نظر سلسله مراتب طولی نباید با عالم ملکوت اعلا که مظهر و نماد قطب متعالی هریک از ادیانی است که درکنار هم و دوشادوش در عوالم ملک قرار دارند، اشتباه گرفته شود و باید از آن متمایز گردد.

نظام طبیعت در ادیان مختلف

در پرتو تحلیل فوق می‌توان تفاوت میان نظام طبیعت و موقعیت آن را هم در قلمرو طبیعت و هم نظامی که در ادیان مختلف بر آن حاکم است بهتر درک کرد. البته کلیهٔ ادیان، ضرورتاً باید قلمرو کیهانی را مد نظر قرار داده و اهمیت آن را در تعالیم و شعائرشان نشان دهند، اما مفهوم دینی نظام طبیعت، نقش معنوی آن در حیات انسان، و نقش هدایت‌کنندهٔ آن در ادیان مختلف با هم بسیار متفاوتند. آنچه مهم است نه‌تنها کوشش برای شناخت معنای نظام طبیعت و رابطهٔ آن با اساس نظام هر دین است (و ما در فصل بعدی به آن خواهیم پرداخت)، بلکه در عین حال پی بردن به اهمیت نظام طبیعت در تطور تاریخی هر دین و از جمله مسیحیت است که دقیقاً به علت رابطهٔ خاص با آن‌گونه جهان‌بینی که اساساً منکر اهمیت دینی نظام طبیعت است، در این کتاب بیش از دیگر ادیان مورد نظر

ماست. بدون توجه به عامل اخیر هرگز نمی‌توان دریافت، چرا مسیحیت که به حلول کلمة الله در قالب جسم انسانی و نیز به تسلسل مکانی ـ زمانی اعتقاد دارد، در سیر تاریخی خود دنیای طبیعت را تسلیم جهان‌بینی کاملاً غیردینی کرده است، بدون اینکه بسیاری از متفکران مسیحی حتی متوجه باشند که این عمل، نقض اصول اساسی مسیحیت است.

حال بهتر است قبل از اینکه به بررسی تطبیقی رابطهٔ میان دین و نظام طبیعت در ادیان مختلف اقدام کنیم، مختصراً به مطالعهٔ تفاوت میان برخورد ادیان گوناگون به نظام طبیعت بپردازیم و این بحث را به ادیان زنده‌ای که نظریاتشان دربارهٔ این موضوع در شرایط فعلی بحران محیط زیست اهمیت حیاتی دارد محدود کنیم.(۲۹) یکی از راه‌های تشخیص وجوه تمایز میان نظریات ادیان مختلف دربارهٔ نظام طبیعت مطالعه دربارهٔ نوع برخورد آنان به طبیعت زمان و صیرورت است. ادیان اصلی اولیه که شامل ادیانی چون شامانیسم نیز هست اساساً در مکان و نه در زمان به حیات خود ادامه می‌دهند. شامانیسم که ریشهٔ در سیبری دارد و تأثیر عمیقی در ژاپن و قارهٔ آمریکا داشته و گاه از آن به‌عنوان دین «بومی» [این قوم] نیز نام برده می‌شود با وجود انهدام و یا جابه‌جایی وسیع جمعیت بومی این مناطق طی چند قرن گذشته و از زمان سلطه اروپاییان بر دنیا هنوز به حیات خود ادامه می‌دهد. از دیدگاه این ادیان صیرورت و زمان به صورت پدیده‌ای ادواری متجلی می‌شوند و در آنان حرکت خطی در تاریخ و جست‌وجوی رستگاری به آن معنایی که در مسیحیت دیده می‌شود وجود ندارد. طبیعت بیش از هر چیز دیگر از طریق آهنگ خود که «بازگشت ابدی» خوانده می‌شود خود را متجلی می‌سازد.(۳۰)

در چنان ادیانی طبیعت، نه‌تنها مظهر و نماد حقایق معنوی است، بلکه در عین حال خود آن حقایق نیز هست. البته این گفته به آن معنی نیست که در آن ادیان ذوات معنوی به سطح اشکال مادی تنزل داده می‌شوند، بلکه به معنای یگانگی درونی و وحدت باطنی ادیانی است که به فطری بودن رابطهٔ میان نماد و تجلی معتقدند. از این رو در قلمرو این ادیان، طبیعت خود صحنهٔ اصلی

پرستش خداوند و مهم‌ترین معبد است، نظام آن نظام الهی و قوانین آن قوانین الهی‌اند، بی‌آنکه هرگز به سطح طبیعت‌پرستی به معنای پیش‌پا افتاده آن یا آنچنان‌که در عصر انحطاط یونان و هنگام گسترش اولیهٔ مسیحیت در منطقهٔ مدیترانه درآمده بود، تنزل یابد.

علاوه بر این گروه ادیان، ادیان دیگری چون ادیان ایرانی و ابراهیمی نیز هستند که در آنها هم صیرورت و هم آهنگ حرکت آن اهمیت دینی دارد، ولی در این ادیان از نظر وجودی میان نظام الهی و نظام طبیعت تمایز برقرار می‌شود که از نظر وجودی انعکاس‌دهندهٔ تمایزی میان نماد و تجلی است. این تمایز تنها در بُعد درونی و عرفانی این ادیان و معتقدان به آنکه خدا را در همه حال و در همه‌جا می‌بینند از میان برداشته می‌شود. در میان این ادیان، دین اسلام در عین اینکه برداشت آن از حرکت زمان شبیه دین یهود و مسیحیت است، رجعت به دین اولیه و به تعبیر خود دین فطری است. این بازگشت به فطرت یا به اصطلاح قرآن دین فطری در نگرش اسلام به ادوار نبوت[۳۱] دیده می‌شود و منعکس‌کنندهٔ حرکت ادواری زمان و مقام مهم طبیعت در وحی قرآنی است.[۳۲]

در این‌گونه طبقه‌بندی دین هندو از موقعیت خاصی برخوردار است. به این معنی که از یک طرف دینی است فطری که مستقیماً منعکس‌کنندهٔ جهان‌بینی دینی هند و ایرانی و هند و اروپایی است، و از طرف دیگر خود را با تحولات کیهانی تاریخ، که در آن زمان تاریخی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، تطبیق داده است. به این ترتیب دین هندو عقایدی شبیه ادیان فطری دربارهٔ طبیعت دارد، اما در عین حال خود نیز نظریهٔ پیچیده‌ای دربارهٔ ادوار کیهانی داراست، که از همهٔ ادیان دیگر متکامل‌تر و پیچیده‌تر است. در این سلسله عقاید، جدایی تدریجی میان طبیعت و صورت مثالی معنوی آنکه در روند صیرورت صورت می‌گیرد و نهایتاً به از میان رفتن دنیای موجود در آخرالزمان منجر می‌گردد، به تفصیل شرح داده شده است.

آنچه مطالعهٔ رابطهٔ میان دین و نظام طبیعت را مشکل‌تر می‌سازد، نه وجود یک دیدگاه، بلکه دیدگاه‌ها و نظریات متعدد در هریک از ادیان اصلی دربارهٔ این

مسئله است. در مسیحیت دین‌زدایی از کیهان در قرون شانزدهم و هفدهم منجر به آن شد که معنای دینی طبیعت و مطالعهٔ طبیعت از دیدگاه دین مورد غفلت قرار گرفت. در حقیقت این مسئله تا همین اواخر اهمیت خود را باز نیافت، اما قبل از دوران جدید مسیحیت همانند دین یهود آن‌گونه که در غرب و به‌ویژه در دامن اسلام در اسپانیا گسترش یافته بود، نظریات گوناگونی دربارهٔ معنای طبیعت داشت و همهٔ این دیدگاه‌ها از اهمیت عمیق دینی برخوردار بودند. تنها کافی است به متفکران ویکتورین و نیز فیلسوفانی چون آلبرت کبیر، راجر بیکن، و ریموند لول[1] اشاره شود. بی‌آنکه ذکری به‌میان آوریم از عقاید عرفانی ناب دربارهٔ طبیعت که در اشعار رهبانان ایرلندی منعکس است یا به نظریات هیلدگار اهل بینگن یا مناجات‌های قدیس فرانسیس[2] اشاره شود. عقاید مشابهی نیز در دین یهود به‌ویژه در آثار ابن جبیرول، موسی بن میمون، و پیروان آیین قباله یافت می‌شود که شبیه نظریات متفکران مسیحی است که نامشان در فوق ذکر شد. اما این وضع پس از رنسانس در محافل عمدهٔ مسیحیت غالب در اروپا و تا درجه‌ای در میان یهودیان آن قاره به تدریج رو به انحطاط گذاشت.

در دین اسلام و نیز هندو، اندیشه‌ها و نظریات گوناگون علمی دراین‌باره وجود داشته است و این تعدد دیدگاه‌ها تا همین امروز نیز به چشم می‌خورد. اگر پرسیده شود که موضع اسلام و دین هندو دربارهٔ طبیعت چیست آیا می‌توان تنها به قرآن و اوپانیشادها ارجاع داد؟ آیا می‌توان فقط به نظریات فقها و متکلمان دراین‌باره اکتفا کرد یا تنها به عقاید ابن‌سبعین یا شانکارا[3] پرداخت که منکر وجود واقعیت در کلیهٔ اشیا جز در حقیقت کل الهی هستند؟ پس در کجا می‌توان نظریات مشروح این دو دین را دربارهٔ طبیعت جست‌وجو کرد؟ دقیقاً در همین‌جاست که مسئلهٔ شناخت نقش کائنات و مطالعهٔ آن در هر دین بیش از بیش اهمیت می‌یابد. البته همچنان‌که قبلاً ذکر شد مفهوم نظام طبیعت و اهمیت آن در حیات دینی در چهارچوب ادیان مختلف یکسان نیست. به‌علاوه

---

1. Raymond Lull
2. St. Francis
3. Sankara

حتی در قلمرو یک دین واحد نیز مکاتب فکری مختلف نظریات متفاوتی دراین‌باره دارند.

آنچه بررسی و مطالعهٔ این موضوع را مشکل‌تر می‌کند، این است که هر دین همچون درختی است که ریشه در عالم ملکوت دارد اما شاخه‌های آن در طول زمان رشد کرده، گسترش یافته و فضای کیهانی خاصی را دربرگرفته است. افزون بر این برخی از ادیان با نیروهای ضد سنتی برخورد کرده و با آنها سازش کرده کنار آمده‌اند. مسیحیت غربی برجسته‌ترین مثال این‌گونه ادیان است. در صورتی که ادیان دیگر تجربهٔ مشابه تاریخ جدایی دین از زندگی روزمره و حاشیه‌نشین شدن آن را پشت‌سر نگذاشته‌اند و به‌همین جهت، دیدگاه آنها دربارهٔ طبیعت به هیچ‌وجه تحت تأثیر امواج افکار غیردینی قرار نگرفته، یا دست‌کم به همان درجهٔ مسیحیت غرب تحت تأثیر قرار نگرفته است. هرگز نمی‌توان نظریات بیشتر علمای دین مسیح را دربارهٔ طبیعت در طول قرن نوزدهم یا بیستم با عقاید متفکران دینی مسلمان، هندو، و بودایی در همین دوران مقایسه کرد، مگر اینکه تعداد انگشت‌شماری از متفکران دینی شرق که تحت نفوذ و تأثیر عقاید تجددگرایانهٔ غربی همچون نظریهٔ «تکامل»، «ترقی» و «دین‌زدایی» قرار گرفته‌اند در این مقایسه ملاک واقع شوند. لیکن این اقلیت کوچک تا همین امروز نیز به‌صورت نیرویی حاشیه‌ای در سیر تحولات جامعه خود باقی مانده‌اند. در صورتی که علمای تجددگرا در مسیحیت که در نتیجهٔ تن دادن به عرف‌گرایی نظریاتشان را دربارهٔ نظام طبیعت تغییر داده‌اند نه‌تنها در حاشیهٔ عالم مسیحیت نیستند، بلکه حتی تا حد قابل توجهی در مجامع سنتی دینی نیز به پیروزی‌هایی نایل شده‌اند.

همچنین نقش فلسفه و علوم جدید از لحاظ تأثیرات عمیقی که برشناخت معنای نظام طبیعت در غرب داشته، به‌طور کلی با هیچ‌یک از جوامع شرقی، حتی کشورهای صنعتی مانند ژاپن یا جوامع مارکسیست، همچون چین، یکسان و قابل مقایسه نیست. احتمال دارد که در آینده تأثیرات افکار غیردینی بیش از امروز افزایش یابد و بتوان به‌طور همزمان به مطالعهٔ نیروها و عقاید موجود

دربارهٔ رابطهٔ دین و نظام طبیعت در سطح جهانی پرداخت. لیکن در حال حاضر تفاوت‌های فاحشی میان نظریات و برخوردهای ملت‌های مختلف مثلاً اهالی مالزی، سرخ‌پوستان یا مردم برمه ـ چه مسلمان یا هندو یا بودایی ـ یا یک مسیحی حبشی یا بلژیکی یا آمریکایی دربارهٔ اهمیت نظام طبیعت از دیدگاه دین وجود دارد. حتی مهم‌تر از این، شناخت علل دینی و تاریخی است که موجب ایجاد این بحران میان انسان و نظام طبیعت شده، بحرانی که از یک طرف جهانی و از طرف دیگر حاصل کاربرد علوم و صنایع جدید است که تحت شرایط خاصی تنها در یک قسمت از جهان پیشرفت کرده و فقط در سال‌های اخیر شروع به گسترش در سطح جهانی کرده است.

در پرتو این بحث باید قبل از هر چیز احکام اساسی و ثابت هر دین را دربارهٔ نظام طبیعت از تعالیم کم‌اهمیت‌تر تمیز دهیم، آنها را هرچند به‌طور بسیار مختصر مورد بررسی و تحلیل قرار دهیم.[۳۳] در درجهٔ دوم لازم است، به‌طور جداگانه به بررسی عمیق نظریات فلسفی و علمی غرب در پرتو افکار انسان‌گرایانه و اثرات عمیقی که بر شناخت نظام طبیعت داشته‌اند بپردازیم، تأثیراتی که آشکارا با آثار ادیان و مکاتب فکری دیگر بر شناخت نظام طبیعت ـ و از جمله در مکتب کنفسیوس و ادیان تائو، بودایی، هندو، یا اسلام ـ و تمدن‌های برخاسته از آنان تفاوت بسیار دارد. شاید به این ترتیب بتوان بر نظریات متفاوت یا متکامل ادیان مختلف دربارهٔ نظام طبیعت پرتو نوری افکند و با وجود تفاوت‌های ظاهری قدمی در راه ایجاد یگانگی و هم‌آهنگی میان ادیان در این رابطه برداشت ـ به‌ویژه در شرایطی که هم خود طبیعت و هم نظریات دینی دربارهٔ آن به نحو بی‌سابقه‌ای از جانب نیروهای ضددینی، یعنی نیروهایی که با انکار منشأ قدسی نظام طبیعت دین را مسئول فجایعی که خود به بار آورده‌اند می‌خوانند و آن را سرزنش می‌کنند ـ مورد تهدید قرار گرفته است. این کوشش ممکن است به روشن شدن این مسئله کمک شایانی بکند که چگونه مسیحیت در قرون اخیر این‌گونه راه خود را در شناخت نظام طبیعت از ادیان

دیگر جدا ساخته، تحولی که عواقب وخیمی برای مسیحیت، برای ایجاد هم‌آهنگی میان ادیان جهان و نیز برای حفظ محیط زیست داشته است.

مطالعه و بررسی نظام طبیعت از دیدگاه ادیان مختلف نه‌تنها نشانگر غنای بی‌نهایت طبیعت قدسی است، بلکه در عین حال نشان‌دهندهٔ هم‌آهنگی و شباهت بسیار میان ادیان است، به‌ویژه در چهارچوب دنیای سنتی که هنوز تحت تأثیر نیروهای تجددزده فاسد نشده است ـ نیروهایی که در غرب حتی به قلمرو دین نیز راه پیدا کرده‌اند و در حال حاضر مترصدند در دیگر نقاط دنیا نیز چنین کنند. با وجود تفاوت‌های اساسی در شعائر، تمام ادیان در عمق تعالیمشان نظام طبیعت را به نظام حاکم بر درون انسان پیوند می‌دهند و معتقدند هر دو نشان از حقیقت الهی دارند، حقیقتی که خاستگاه انسان و منشأ طبیعت است. در بعضی از ادیان عالم مُلک مهم‌تر از ادیان دیگر است و در آنان اشکال و پدیده‌های طبیعی همان کاری را انجام می‌دهند که آثار هنری قدسیِ دست‌ساز بشر در دیگر ادیان انجام می‌دهند. خورشید و ماه، کوه‌ها و رودخانه‌ها در تمام ادیان همیشه به یک زبان سخن نمی‌گویند و فصاحت کلام و شیوایی زبان آنان همیشه به یک نسبت شنیده نمی‌شود، به‌ویژه که ممکن است ادیان نیز دچار انحطاط شوند یا برخی از تعالیم و احکام آنان به‌تدریج رنگ باخته یا حتی فراموش گردند. یقیناً پیزارو که آن‌همه از افراد قبایل اینکا را قتل‌عام کرد هرگز صدای نالهٔ قله‌های کوه آند را آنچنان‌که قربانیان وی می‌شنیدند نشنید، هرچند در مقابل صلیب که مظهر حلول کلمة الله در رودخانه جاری زمان و دنیای صیرورت است زانو می‌زد.

با این همه، نظام طبیعت در طول قرون و اعصار و از فراز مرزهای ادیان گوناگون، نظام حاکم بر درون انسان را به خاطرها می‌آورد. طبیعت نه‌تنها با نظم هم‌آهنگ خود خرد الهی را تجسم بخشیده، بلکه همیشه دربارهٔ آن حقایق معنوی که عین جوهر وجودی انسان را تشکیل می‌دهد نیز سخن گفته است. نظام طبیعت چیزی جز نظام درون انسان نیست و نظم و آهنگ آن نیز همان آوای درون ماست که با وجود نعرهٔ گوش‌خراش نفس سرگردان و غافل هنوز

نوای جاودانی آن در کانون وجود ما طنین‌افکن است. رگ و پی طبیعت رگ و پی وجود ما، زندگی آن زندگی ما و نابودی آن نابودی ماست. این درسی است که ادیان در طول قرون و اعصار به صدها زبان مختلف و تعبیرات ظریف و عمیق یادآور شده‌اند. از تعبیراتی همچون رؤیت حکمت خداوندی در طبیعت، گرفته تا دیدن مثل اعلای خداوند در آنکه در واقع مثل اعلای انسان یعنی انسان جاودانه و به تعبیر عرفانی انسان کامل است که هم مثل اعلای انسان و هم طبیعت است. با اشاره به این حقیقت است که ویلیام بلیک شاعر نامدار انگلیسی در مخالفت با کلیهٔ جریانات راسیونالیستی و غیردینی که بر محیط پیرامون وی تسلط داشتند، ابیات زیر را سرود:

انسان به درخت و بوته و ماهی و جانوران چشم می‌دوزد
و با نگاه اجزاء پراکنده جسم جاویدان خود را گرد می‌آورد
هر جا که سبزه‌ای می‌روید
یا برگی جوانه می‌زند
انسان کامل با تمام غم‌هایش
دیده می‌شود، شنیده می‌شود، احساس می‌شود
تا روزی که دوباره شادی ملکوتی‌اش را بازیابد

امید است که در این سفر به سوی آن حقیقت ملکوتی سیر کنیم، که طنین صدایش با الحان گوناگون از زمین و آسمان به گوش می‌رسد.

یادداشت‌های فصل اول

۱. در سراسر این کتاب همچون دیگر آثار این نگارنده، اصطلاح سنت به معنای اصول و حقایقی است که منشأ قدسی دارند و در هر تمدن کاربرد و تجلیات خاص خود را دارد؛ در نتیجه هر تمدنی که با این اصول پیوند دارد تمدن سنتی نامیده می‌شود. ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of NewYork Press, 1989), Chapter 2, pp. 65-92 ff.

۲. در اینجا به هیچ‌وجه قصد نداریم اهمیت مطالعاتی را که از دیدگاه‌های کلامی، فلسفی، علمی و البته مابعدالطبیعی دربارهٔ مسئلهٔ نظام طبیعت در چهارچوب یک دین خاص صورت گرفته است ناچیز بشماریم، این دین یهود باشد چه مسیحیت یا اسلام یا ادیان غیرابراهیمی مانند دین هندو و بودایی، یا یکی از ادیان اولیه یا ادیان بومی مانند دین سرخپوستان. چنان مطالعاتی حتی برای پیروان ادیان دیگر نیز هم لازم و هم بسیار مهم است. آنچه در اینجا منظور داریم این است که ضرورت دارد به ادیان دیگر نیز پرداخته شود تا بتوان در نگاه دین به نظام طبیعت در سطح جهانی تفاهم ایجاد کرد، آن هم در زمانی که خطرات تهیه‌کنندهٔ نظم طبیعت جنبهٔ جهانی دارد. چنان‌که در مقدمهٔ این کتاب نیز شرح داده شد نیت ما در اینجا تنها تحقیق علمی و دانشگاهی نیست، هرچند که سعی کرده‌ایم اصول دقیق علمی را نیز رعایت کنیم. هدف ما در این بررسی در عین حال جنبهٔ عملی و کاربردی دارد، به این معنی که سعی خواهیم کرد رهنمودهایی افزون بر رهنمودهای موجود ارائه کنیم، تا در پرتو آن بتوان ابعاد عمیق بحران موجود محیط زیست را بهتر درک کرد؛ بنابراین راه حلی که ارائه می‌کنیم تنها نظر ماست. در این‌باره ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: 1989).

۳. در اینجا اصطلاح طبیعت را در معنای عام و متعارف آن به‌کار می‌بریم. اما در فصول

بعد از دیدگاه فلسفی تذکر خواهیم داد که منظورمان از مفهوم طبیعت چیست. به همین ترتیب اصطلاح نظام در فصل بعد مفصل‌تر شرح داده خواهد شد.

۴. برای مثال اشخاصی همچون:
جی. وان درلئو (G. Van der Leeuw)، جی. واخ (J. Wach.)، ر. اُتّو (R. Otto)، م. الیاده (M. Eliad)، دبلیو. سی. اسمیت (W. C. Smith)، ن. اسمارت (N. Smart)، ج. هیک (J. Hick)، جی. پاریندر (G. Parrinder)، اچ. اسمیت (H. Smith)؛ البته متفکرین سنت‌گرا را نیز، که به‌زودی به نامشان اشاره خواهد شد، نباید فراموش کرد.

۵. قبلاً در آثار دیگری به مطالعهٔ دین در عالم کثرت ادیان پرداخته‌ایم. ر.ک. به:
Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Chapter 9.

و نیز به:
Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science* (Albany: State University of NewYork Press, 1993), Part 2, pp. 443 ff.

و نیز به:
----, *Religion and Religions: The Challenge of Living in the Multireligious World* (Charlotte: The University of North Carolina Press, 1985).

۶. اصطلاحاتی چون «عالم ملک» و «عالم ملکوت» از نظر نمادپردازی و تمثیل‌گرایی مابعدالطبیعی، کیهان‌شناختی و کلامی دارای آنچنان صفات و خصایصی هستند که هرگز هیچ درجه‌ای از دین‌زدایی و عرفی کردن کیهان نمی‌تواند عالم ملکوت را مثلاً به توده‌ای از گازهای مختلف و عالم ملک را به مجموعه‌ای از اقسام صخره‌ها یا پدیده‌ای خاک‌شناسی تقلیل دهد. لازم به تذکر نیست که در این کتاب این اصطلاحات و دیگر مفاهیم کیهانی و مابعدالطبیعی را در والاترین معنای نمادگرایانه‌شان به کار می‌بریم.

۷. ر.ک. به:
Pallis Marco, "On Crossing Religious Frontiers", in *The Way and the Mountain* (London: Peter Owen Ltd, 1991), pp. 62-78.

و نیز به فصل هفتم اول کتاب ذیل:
Lord Northbourne, *Religion in Modern World* (London: J. M. Dent and Sons, Ltd, 1963), pp. 1-12.

۸. قبلاً در کتاب معرفت و معنویت به بررسی آثار و عقاید این نویسندگان پرداخته‌ایم. ر.ک. به:
Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, pp. 100 ff.

در مورد آن دسته از آثار نویسندگان مزبور که مشخصاً به مسئلهٔ دین پرداخته شده ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science,* p. 67.

۹. ر.ک. به:

F. Whaling (ed.), *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies* (NewYork: Crossroad Publications, 1984).

این کتاب شاید نخستین اثر علمی است که این دیدگاه را دوشادوش دیدگاه‌های شناخته شده در زمینهٔ مطالعهٔ تعدد ادیان بررسی کرده است. همچنین ر.ک. به:

H. M. Vroom, *Religions and the Truth: Philosophical Reflections and Perspectives,* trans. J. W. Rehal (Amsterdam: Editions Rodopi, 1989).

و نیز به:

Seyyed Hossein Nasr, *The Need for Sacred Science,* Chapter 5, pp. 53 ff.

۱۰. ر.ک. به: آغاز نخستین فصل تائو ته چینگ، که در فصل دوم کتاب به آن خواهیم پرداخت. بعضی از ادیان اولیه اشاره به وجود سلسلهٔ مراتب تقدس به‌عنوان پدربزرگ و پدر دارند. برای آشنایی با سلسله مراتب نظام قدسی ر.ک. به:

James Robinson, "Levels of Godhood in the World's Religion".

۱۱. در واقع عنوان یکی از مهم‌ترین آثار شوان وحدت متعالی ادیان است که از تاریخ انتشار در سال ۱۹۵۳ تاکنون چهار بار تجدید چاپ و به زبان‌های مختلف نیز ترجمه شده است. آخرین چاپ این کتاب در سال ۱۹۹۳ منتشر شد.

Frithjof Schuon, *The Transcendental Unity of Religions,* trans. P. Townsend (Wheaton, Ill.: 1993).

۱۲. در اینجا به عمد بر تعبیر سنتی مکتب جاویدان خرد تأکید داریم، زیرا در حال حاضر کسانی هستند داعیه دارند پیرو این مکتب‌اند که در عین حال از نظریاتی چون تکامل نیز سخن می‌گویند، از نظریاتی کاملاً خلاف نظریات مکتب جاویدان خرد که بر مبنای آن مظاهر کیهانی و به‌ویژه حیات و انسان از جانب خداوند نازل شده است و ریشه در ماده ندارد. ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Chapter 7, pp. 221-252.

۱۳. هانری کربن که این نگارنده با وی بیش از دو دهه دوستی و همکاری نزدیک داشت در سمیناری که مشترکاً در دانشگاه تهران به دانشجویان فارسی‌زبان تدریس می‌کردیم واژهٔ فنومنولوژی (Phenomenology) را کشف‌المحجوب ترجمه می‌کرد که می‌توان آن

را به‌طور تحت‌اللفظی به «کنارزدن حجاب برای تجلی ذات نهان» ترجمه کرد. وی معتقد بود که شیوهٔ او در مطالعهٔ آثار و شعائر دینی تأویل به معنای کلاسیک آن در تشیع و عرفان است. ر.ک. به:

D. Shayegan, *Henry Corbin: La Topographie Spirituelle de l'Islam in Iranien* (Paris: Editions de la Difference, 1990).

۱۴. ر.ک. به:

Frithjof Schuon, *Christianity/Islam: Essays on Esoteric Ecumenism,* trans. G. Polit (Bloomington, Ind.: 1985).

۱۵. به دلیل تعبیر روان‌شناسانه از عین ثابته ـ که از زمان پیدایش مکتب روان‌شناسی یونگ مقبولیت فراوان یافته است ـ لازم است این تمایز برقرار شود.

۱۶. به‌عنوان مثال خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّماواتُ السَّبعُ وَ ٱلأَرضُ وَ مَن فِيهِنَّ وَ اِن مِن شَيء اِلاّ يُسَبِّحُ بِحَمدِهِ وَ لكِن لا تَفقَهونَ تَسبِيحَهُم اِنَّهُ كانَ حَليماً غَفوُرا./ هفت آسمان و زمین و هر چه در آنهاست همه به حمد و ستایش خداوند مشغولند و موجودی در عالم وجود ندارد مگر آنکه ذکرش تسبیح و ستایش حضرت اوست ولیکن شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید. به‌درستی که او بسیار بردبار و آمرزنده است. سورهٔ اسرا، آیهٔ ۴۴.

۱۷. ر.ک. به:

Martin Lings, *Symbol and Archetype: A Study of the Meaning of Existence* (Cambridge: 1991), pp. 1-2.

دربارهٔ مفهوم سنتی نماد ر.ک. به:

Rene Guenon, *The Fundamental Symbol of Sacred Science,* trans. A. Morre (Cambridge: Quinta Essentia, 1995).

دربارهٔ اهمیت نمادگرایی در زبان دینی ر.ک. به:

Mircea Eliade, *Images and Symbols,* trans. Ph. Mairet (NewYork: 1961).

۱۸. ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Art and Spirituality* (London: Golgonooza Press, 1987), pp. 89-90, 129-130.

۱۹. در این‌باره آثار ژیلبر دوران و آنتوان فیوره از اهمیت خاصی برخوردارند. ر.ک. به:

Antoine Faiver, *Acces a l'Esoterisme Occidentale* (Paris: 1986) and, Gilbert Durant, *Sciene de l'Homme et Tradition* (Paris: 1979).

و نیز به:

Jean-Paul Corsetti, *Historie de l'Esoterisme et des Sciences Occultes* (Paris: 1992).

اینکه عنوان یک جلد کامل از کتاب: معنویت جهانی: *دایرةالمعارف تاریخ پویش دینی* (جلد ۲۱) به مسائل معنوی در عصر حاضر اختصاص داده شده بسیار مهم است. ر.ک. به:

World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, vol 2; *Modern Esoteric Spirituality,* Faivre and Jacob Needleman (eds.) (NewYork: 1993)

محتوای این آثار و به‌ویژه کتاب‌های فیوره و کورستی در عین حال گویای تعریف عام و نامنسجمی از مسئلهٔ باطن‌گرایی است که در چنین تحقیقاتی صورت گرفته است، تعریفی که هر چند شباهت‌هایی با تعریف ارائه‌شدهٔ سنت‌گرایان دارد، اما اساساً اختلاف بسیار با آن دارد.

۲۰. معتبرترین و مهم‌ترین کتاب دربارهٔ این موضوع در عصر حاضر کتاب فریتوف شوان است. ر.ک. به:

Frithjof Schuon, *Esoterism as Principle and as Way,* trans. W. Stoddart (Pates Manor, U. K.: 1990).

۲۱. این اثر که از نظر مابعدالطبیعه و کیهان‌شناسی بسیار معروف است در واقع تفسیری است بر سورهٔ نور و حدیث مذکور در فوق. برای دسترسی به ترجمهٔ این کتاب از زبان عربی و نیز از دیدگاه سنتی ر.ک. به:

Ghazali, *Le Tabernacle des Lumieres Michkat Al-Anwar*, trans. R. Deladriere (Paris: Seuil, 1981);

W. H. T. Gairdner, *Al-Ghazzali's Mishkat al-Anwar* (Lahore: 1952), pp. 76-77.

و نیز به: L. Benoist, *L'Esotersme* (Paris: 1963)

۲۲. ر.ک. به:

Frithjof Schuon, "The Sense of Absolute in Religions", in *Gnosis: Divine Wisdom,* trans. G. E. H. Palmer (Pates Manor, U. K.: Perennial Books, 1978), pp. 11-28.

۲۳. این امر به‌ویژه دربارهٔ حکمای مسلمان و از جمله دربارهٔ صدرالدین شیرازی صدق

می‌کند. وی در چندین اثر خود توحید را از طریق مطلق بودن خداوند و مطلق بودن او را از طریق وحدت او ثابت کرده است.

۲۴. این همان نظریه‌ای است که در ابتدا به‌وسیلهٔ ابن عربی در کتاب *فصوص‌الحکم* تدوین شد. در رابطه با نظریهٔ وی دربارهٔ «کلمة‌الله» ر.ک. به:

Ibn al-Arabi, *Les Sagesse des Prophetes* (Paris: Albin Michel, 1955).

برای ترجمه انگلیسی این کتاب ر.ک. به:

A. Culme-Seymour, *The Wisdom of Prophets* (Gloucestershire: Beshara Publications, 1975).

و نیز به:

William Chittick, "A Sufi Approach to Religious Diversity: Ibn al-Arabi on the Metaphysics of Revelation", in: S. H. Nasr and W. Stoddart (Eds.), *Religion of the Heart: Essays Presented to Frithj of Schuon on His Eightieth Birthday* (Washington, D. C.: Foundation for Traditional Studies, 1991), pp. 50-90.

۲۵. دربارهٔ موضوع پرستش خدایان متعدد نه در حکم شرک و نفی توحید بلکه به‌مثابهٔ تجلی ابعاد حقیقت الهی در دین هندو ر.ک. به:

A. Daneilou, *Hindu Polytheism* (NewYork: 1964).

۲۶. شیخ محمود شبستری، *گلشن راز*، به کوشش جواد نوربخش، تهران ۱۳۳۵، ص ۵۶.

۲۷. ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Chapter 5, pp. 130 ff.

۲۸. مراد ما در اینجا «سماوات و الارض/ زمین و آسمان‌ها» است که در قرآن مکرراً ذکر شده است. مسئلهٔ بسیار مهمی که باید بدان توجه داشت این است که ارض همیشه به‌صورت مفرد ذکر شده و حاکی از آن است که زمین آخرین و پایین‌ترین صحنهٔ تجلی کیهانی است در صورتی که سماوات/ آسمان‌ها همیشه جمع است و مراد از آن سطوح متعدد تجلی حقیقت است که عالم ملک را از حیطهٔ خداوند جدا می‌سازد.

۲۹. طبیعتاً اعتقادات ادیانی چون ادیان مصر باستان و یونان ـ به علت نفوذی که بر تمدن‌های بعد از خود و به‌ویژه تمدن غرب داشتند و نیز به‌علت علاقه و توجه فطری تعالیم اصیل آن ادیان دربارهٔ این مسائل ـ ضروری است که احیا و شناخته شوند.

۳۰. این اصطلاحی است که میرچیا الیاده در کتاب مشهور خود به‌کار برده است. ر.ک. به:

Mircea Eliade, *The Myth of Eternal Return*, trans. W. Trask (NewYork:

ولیکن باید اضافه کرد که در مکاتب سنتی این بازگشت به نقطه‌ای تمثیلی است، اما همان نقطه‌ای نیست که حاکی از تکرار تاریخ کیهانی باشد. مشخص است که حرکت تاریخ دورانی نیست، بلکه مخروطی است ولی هرگز مستقیم نیست. برای توضیح بیشتر دربارهٔ نظریهٔ سنتی ادوار کیهانی ر.ک. به:

Rene Guenon, *Formes Traditionnelles et Cyclr Cosmiques* (Paris: 1970).

و نیز به:

Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science,* pp. 27 ff.

۳۱. ر.ک. به:

Abu Bakr Siraj ed-Din, "The Islamic and Christian Conception of March of Time", in *Islamic Quarterly*, vol. I (1954), pp. 225-229.

۳۲. دربارهٔ این موضوع ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, "The Cosmos and the Natural Order" in S. H. Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Foundation,* vol. 19 of *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, pp. 354-357.

۳۳. یکی از وظایف مشکل در چنین مطالعه‌ای، شناخت مهم‌ترین نگرش و نظریهٔ غالب دربارهٔ نظام طبیعت در چهارچوب هر دین است، هرچند ممکن است برخی از این نگرش‌ها بعد از ظهور و رشد دین مزبور شکل گرفته باشند. در این کتاب، وظیفهٔ مزبور در رابطه با مسیحیت، بیش از پیش مشکل‌تر می‌شود، زیرا در فصل بعد که به فلسفه می‌پردازیم، خواهیم دید فلسفهٔ غرب نه‌تنها فلسفهٔ ضد دینی، بلکه فلسفهٔ مسیحی را نیز دربردارد. در این مورد بحث دربارهٔ نگرش مسیحیت به نظام طبیعت را به عقاید سنت آگوستین و سنت ماکسیموس اقرارنیوش ـ که کلیسای کاتولیک و ارتدکس او را به قدیسی قبول دارند ـ محدود خواهیم ساخت. در فصل بعد که به فلسفه اختصاص دارد، به بررسی نظریات متفکرین متأخر خواهیم پرداخت. به دلیل تفاوت آشکار میان نقش شناخت فلسفی از نظام طبیعت از دیدگاه دینی در غرب و در ادیان دیگر، این شیوه برای مطالعهٔ ادیان دیگر اتخاذ شد.

فصل دوم
نظام طبیعت

نظم این گیتی خدایا از کجاست — حکمت جاری این عالم کراست
در عجب هستم ولی دانم همی — پادشاهی جهان حق را سزاست

به هرچه می‌نگرم نظامی بر آن حاکم می‌بینم
از حقیرترین ذرهٔ خاک تا فلک بیکران
در حیرتم که این نظام از کجاست نمی‌دانم جز آنکه یقین دارم
که ربوبیت او بر همه چیز حاکم است

موقعیت وجودی انسان در این کرهٔ خاکی مستقیماً بشر را به سوی تجربه‌کردن نظم رهنمون است. در حقیقت واژهٔ یونانی دلالت‌گر بر نظم یعنی *Cosmos* همچنان برای ارجاع به کل واقعیتِ قابل ادراک به کار می‌رود و فیلسوفان طبیعت‌گرا آن را معادل نفس واقعیت می‌انگارند، در حالی‌که از دیدگاه ادیان و فیلسوفان دینی کاسموس همه ماسوی‌الله است. در بیشتر مکاتب کیهان‌شناسی قدسی آنچنان‌که در نخستین آیهٔ کتاب آفرینش آمده و جان میلتون در این بیت معروف خود به آن اشاره کرده است، آفرینش خود به‌عنوان ایجاد نظم یا تحمیل نظم بر بی‌نظمی تعریف می‌شود:

تا اینکه در فرمان دوم او تاریکی ناپدید شد[1]
نور درخشیده و از بی‌نظمی پدید آمد

ادیان این نظم طبیعت را با استفاده از زبان و اصطلاحات دینی، فلاسفه به زبان فلسفی، و در ازمنهٔ اخیر علوم با معیارهای تفکر علم جدید تبیین کرده‌اند.

---

1. John Milton, *Paradise Lost*, III, p. 713.

هرچند مطالعه دربارهٔ بی‌نظمی در این اواخر به صورت بحث بسیار پرطرفداری درآمده[1] و برخی از دانشمندان علوم از ظهور نظم از بی‌نظمی و خلاقیت خودبه‌خودی صحبت کرده و درصدد برآمده‌اند مسئلهٔ نظم طبیعت را از صورت جبری حاکم بر آن که در علم فیزیک کلاسیک مستفاد می‌شد آزاد سازند، اما مسئلهٔ نظم هنوز مهم‌ترین موضوع تحقیقات علمی است در عین حالی که نظم کیهانی همچنان مهم‌ترین موضوع بیشتر ادیان است.[2] قصد ما در این فصل مطالعه دربارهٔ معنای نظم در طبیعت و در نتیجه الزاماً بررسی معنای نظم طبیعت، نه بر اساس نظریات علم جدید، بلکه بر اساس سنت‌های دینی گوناگونی است که جامعهٔ بشری را شکل داده‌اند و فضایی کیهانی را به‌وجود آورده‌اند که مملو از اعتبار دینی است.[3]

اما قبل از اینکه به این موضوع دامنه‌دار بپردازیم، ضروری است تعریف و برداشت خود را از موضوع نظم بیان کنیم. لغت‌نامهٔ آکسفورد نظم را به شرح زیر تعریف می‌کند:

> ترتیب رسمی یا هماهنگ، قانونمند و منظم اشیا در یک فضا یا محوطهٔ خاص؛ ترکیب دسته یا گروهی خاص؛ و بالاخره شرایطی که هر شیء در جای مناسب خود قرار می‌گیرد و نقش یا وظیفهٔ خاص خود را ایفا می‌کند.

علاوه بر این نظم به طبقه، نوع، یا گروه افراد یا اشیا که در مراتب وجود مقام، اعتبار و اهمیت خاص خود را دارند و به خاطر ماهیت یا ویژگی از دیگران متمایز می‌شوند اطلاق می‌شود. در این کتاب بر اساس دو تعریف نخست، کوشش خواهیم کرد معنای دینی نظم طبیعت را به مفهوم نظام و عملکرد آن در سیر جهان طبیعی درک کنیم. بر اساس تعریف سوم از نظم سعی خواهیم داشت نظم طبیعت را در مقایسه با نظام انسانی و نیز با نظام الهی مورد مداقه و بررسی قرار داده بشناسیم. هرچند در اینجا مراد ما از معنای نظم طبیعت عمدتاً بر اساس دو تعریف نخست است که در بالا ذکر شد، اما ضرورتاً باید تا حدی نیز به اهمیت دینی نظام طبیعت بر اساس تعریف سوم نیز بپردازیم. با اینکه در این

کتاب هدف ما در درجهٔ اول پرداختن به دیدگاه دینی طبیعت در رابطه با مراتب وجود در طبیعت و نه در کل آفرینش است، اما می‌دانیم که این هدف نمی‌تواند از مطالعهٔ طبیعت به‌عنوان یک حیطهٔ مستقل در سلسله مراتب وجود و در نتیجه از یک نظام قابل شناخت جدا باشد.(۴)

مشکلی که بر سر راه چنین مطالعه‌ای وجود دارد این نکته است که منظور ما از هر «دین» که می‌خواهیم بینش آن را در رابطه با طبیعت مطالعه کنیم چیست. آیا منظور ما کتاب مقدس یا اسطوره‌های دین است یا سیر تطور و تحولات بعدی آن. در فصل آینده که به‌طور جداگانه به فلسفهٔ غرب می‌پردازیم، خواهیم دید که در مورد ادیانی چون مسیحیت چگونه می‌توان دیدگاه دین و بینش فلاسفهٔ دینی را از یکدیگر تمیز داد. اگر کسی صرفاً به نگرش تاریخی بسنده کند، اینها سؤالاتی است که پاسخ روشن و قاطعی ندارد، اما از دیدگاه مکتب جاویدان خرد (حکمت خالده) که در پرتو آن می‌خواهیم قلب و حقیقت مثالی هر دین، و بر آن اساس سیر تطور بعدی آن را مورد مطالعه قرار دهیم، ممکن است در چهارچوب هر دین به نظریات اساسی و حیاتی دست یابیم و مواضع آن دین را دربارهٔ نظام طبیعت در پرتو آن عقاید ـ حتی اگر به مرور زمان به آن راه پیدا کرده باشند ـ مطالعه کنیم. موفقیت در چنین کوششی به درجهٔ توانایی فرد در شناختن حقایق مثالی و مواضع عمده در چهارچوب ادیان مختلف بستگی دارد.

علاوه بر این برخی ادیان دیدگاه‌های متعدد و مواضع مهمی دربارهٔ نظام طبیعت دارند و در طول زمان الهیات و فلسفه‌ای متفاوت از آنچه در اوایل ظهور دربارهٔ طبیعت داشتند تدوین کرده‌اند. چنان‌که در مسیحیت اگر کسی نظریات اوریگن یا قدیس آگوستین و قدیس توماس آکوینی را دربارهٔ این موضوع مورد مطالعه قرار دهد به‌روشنی به این امر پی خواهد برد.(۵) در اقیانوس عظیم و حیرت‌آور امکانات پیش رو کوشش کرده‌ایم دیدگاه‌هایی را برگزینیم که در رابطه با هر دین جنبهٔ اساسی و حیاتی دارند و به موضوع نظام طبیعت و آثار تعیین‌کننده‌ای که بر دین مزبور داشته‌اند، بپردازیم. در رابطه با

ادیانی همچون دین هندو، بودایی، دین یهود، مسیحیت و اسلام نمی‌توان به بررسی تمام نظریات، مکاتب، و تعبیرات مربوط به این موضوع پرداخت، اما از میان مهم‌ترین عقاید دربارهٔ شناخت طبیعت در این ادیان اساسی‌ترین آنها را انتخاب کرده‌ایم. امید است در این رهگذر بتوانیم فراتر از مرزهای دینی و در سطح عالم مواضع ادیان گوناگون را دربارهٔ نظام طبیعت بهتر درک کنیم. نظامی که بیش از چهارصد سال قبل طغیان علمی و فلسفی غرب علیه آن صورت گرفت و دو قرن قبل در دیگر نقاط جهان با گسترش تجددگرایی مورد چالش قرار گرفت هنوز نظامی است کاملاً زنده و پویا که هرگز به صورت موضوعی که تنها از جنبهٔ تاریخی مورد علاقهٔ جهانیان باشد تقلیل نیافته است.

ادیان ابتدایی یا ادیان بومی

در قارهٔ آمریکا، آفریقا، جزایر پلی نزی، استرالیا، هند، نیوزلند و دیگر نقاط دنیا هنوز چندصد میلیون نفر از پیروان ادیان اولیه که از شاخه‌های ادیان آغازین و کهن بشری هستند زندگی می‌کنند. این ادیان حتی بعد از افول‌شان در قرون اخیر و به‌ویژه در نتیجهٔ استعمار و تسلط اروپاییان بر بیشتر نقاط دنیا هنوز به حیات خود ادامه می‌دهند. با وجود تفاوت‌های بسیار در اسطوره‌ها و شعائر، تا آنجا که به رابطهٔ آنها با طبیعت و عالم ملک مربوط می‌شوند، این ادیان شباهت‌های ساختاری بسیار با هم دارند. این ادیان هزاران هزار سال پاسداران محیط زیست طبیعی بوده و به پیام عالم کائنات گوش داده‌اند و اعتقاداتی دربارهٔ نظام طبیعت دارند که از نظر حفظ محیط زیست از اهمیت والایی برخوردار است. در حقیقت بحران شدید محیط زیست که در حال حاضر حیات بشر را تهدید می‌کند موجب شده تا بسیاری از مردم، که اعتقادات اولیهٔ اسلافشان را جاندارانگاری (آنی‌میسم) و بت‌پرستی می‌پنداشتند، مجدداً به بررسی آنچه این پاسداران زمین دربارهٔ نظام طبیعت ارائه داده‌اند بنشینند. در هر صورت نظر ادیان اولیه دربارهٔ نظام طبیعت یک حلقهٔ رابط مهم در بافت تفکر معاصر است که در آن عناصری از ادیان گوناگون به هم می‌پیوندند تا نظریه‌ای معنوی را دربارهٔ طبیعت احیا

کنند، پیش از آنکه ماده‌گرایی دیوانه و کورکورانه دنیای تجددزده، بافت زندگی را که خود موجب ظهور همین ماده‌گرایی شده در یک حرکت سریع در تاریخ بشر به نابودی کشد.

آیین شمنی و سنت‌های آمریکای شمالی

آیین شمنی که دین باستانی آسیای مرکزی و شرقی و از خانوادهٔ دین کهن تبت یعنی دین پو[1] است و به دین ژاپن یعنی شینتوئیسم، به ادیان آمریکای شمالی و دیگر جریان‌های دینی مرتبط است نظریه‌ای کهن دربارهٔ نظام طبیعت و رابطهٔ انسان با عالم طبیعی دارد که در این اواخر توجه بسیار جلب کرده است.(۶) بنیاد اساسی جهان‌بینی شمنی بر پایهٔ سه عالم علوی، میانه و سفلی یا آسمان، زمین، و زیرزمین قرار دارد که با یک محور مرکزی[2] که مغولان آن را «ستون طلایی» می‌نامیدند به هم مرتبط‌اند.(۷) این ستون در حکم همان کوه کیهانی است که در ادیان گوناگون به نام‌های مختلف از قبیل کوه مرو[3] در میان هندیان، هارابریزایتی[4] یا البرز در میان ایرانیان باستان، و هیمینگ بورگ[5] در میان اهالی باستانی آلمان معروف است.(۸) ستاره قطبی[6] بر قله کوه کیهانی قرار گرفته است و انسان‌های روزگاران قدیم از طریق آن می‌توانستند به عوالم علوی صعود کنند، عمل خارق‌العاده‌ای که امروزه تنها از شمن برمی‌آید. این کوه قدسی با درخت کیهانی یعنی درختی که خود زنده و زندگی‌بخش است متکامل می‌شود.(۹) درختی که ستون زندگی است ـ و بنا بر نظریهٔ اعتقاد به جان‌دار بودن ماده (هولیزوییسم) یا آنچه گروهی روانمندانگاری ماده[7] (پان سایکیسم) می‌نامند و از ویژگی‌های خاص ادیان شمنی است ـ تمام قسمت‌های آن زنده و هشیارند. این هشیاری و حیات کیهانی است که بر کل طبیعت حاکم است و منبع و عامل نظمی است که در طبیعت مشاهده می‌کنیم.(۱۰)

1. Po
2. axis mundi
3. Mt. Meru
4. Haraberzaiti
5. Himingbyorg
6. Pole Star
7. Panpschicim

دیدگاه ادیان شمنی را از کیهان و عالم کائنات می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد:

> عالم پدیده‌ای است با مراتب متعدد و سلسله مراتب که عالم علوی و سفلی بخش‌های اصلی آنند. این دو بخش به نوبه خود هریک به چندین بخش دیگر تقسیم می‌شوند که برهریک روحی حاکم است و ساکنان مافوق طبیعی خود را دارد. همچون خدایان جهات اصلی و موجودات متعالی وجود دارند (از قبیل خدایان آسمان، خدایان اموات، و غیره) که بر قلمرو آسمان و بر زیر خاک حکمفرمایی می‌کنند. این مراتب چندگانه عالم با یک محور مرکزی که با «نردبان آسمان و درخت عالم ادغام می‌شود به هم می‌پیوندند.(۱۱)

دنیای شمن دنیایی است که در آن قدرت قدسی خداوند در یک آن هم بر عالم طبیعت سلطه دارد و هم بر دنیای بشری حاکم است و یک نظام واحد دو جهان بشری و کیهانی را در یک وحدت دوگانه و جدایی‌ناپذیر به هم پیوند می‌دهد. شمن قادر است از طریق ستارهٔ قطبی به عالم ماورای کیهان سفر کند، اما او نیز باید نظام و هماهنگی کیهان را رعایت کند، نظامی که بدون آن حتی او نیز نخواهد توانست سفر ماوراء کیهانی خود را عملی سازد. در این جهان‌بینی فطری نه حد فاصلی بین عالم قدسی و عالم طبیعی وجود دارد و نه هیچ‌گونه نظام منطقی بر مفاهیمی که بین شمن و عالم طبیعت قرار گرفته و با او پیوند نزدیکی دارد حاکم است.

شینتوییسم

یکی از شاخه‌های مهم دین شمنی، نه‌تنها به جهت خصوصیات ماهوی آن بلکه در عین حال به دلیل این واقعیت که علی‌رغم نوسازی ژاپن تا همین امروز زیربنای فرهنگ و اجتماع ژاپن باقی مانده، آیین شینتو است. این آیین در ابتدا نام خاصی نداشت، اما در رویارویی با دین بودایی واژهٔ شینتو[1] که

---

1. Shinto

معنای لغوی آن طریقتِ کامی[1] است مورد استفاده قرار گرفت تا از دین بودسودو[2] یعنی طریقت بودا متمایز شود. در همین‌حال یک شاخهٔ دین شینتو آمیخته با دین بودایی نیز به‌وجود آمد که عنصر کامی، یعنی روح یا قدرت هماهنگی شینتوییسم را با عنصر حلول در دین بودایی یکی می‌انگاشت. شاخهٔ دیگری موسوم به شینتوییسم کنفسیوسی که شینتوییسم را بر اساس نوکنفسیوسیسم[3] و بر پایهٔ تفاسیر چو هسی[4] و وانگ یانگ ـ مینگ[5] تعبیر می‌کرد ظهور کرد. در قرن هفدهم و در اوایل دوران سلطنت سلسله ادو[6] شینتوییسم به‌وسیلهٔ متوری نوریناگا[7] و دیگران احیا شد و علیه اشکال اولیهٔ ادیان التقاطی به مخالفت برخاست.(۱۲)

شینتوییسم بر اساس مفهوم کامی یعنی ارواحی که بر جهان طبیعت و نیز عالم روح حاکم‌اند و بیش از هر پدیده دیگر مسؤل ایجاد نظم و هماهنگی در آفرینش‌اند قرار دارد. زیرا این ارواح خود نیروی ایجادکننده هماهنگی و نظم هستند. کیهان‌شناسی شینتو همانند آیین شمنی به‌طور کلی سه عرصهٔ طولی یا عمودی عالم حقیقت را به این شرح از یکدیگر متمایز می‌سازد. نخست عالم ملکوت اعلی[8] که قلمرو خدایان است، دیگری عالم میانه یا برزخ[9] که عالم انسانی است و محیط طبیعی اطراف بشر را نیز دربردارد. و بالاخره عالم سفلی یا تحتانی[10] است که قلمرو مرگ است. بنا بر تعالیم دین شینتوییسم تاریخ ژاپن در دوران نخست، یعنی در عالم ملکوت اعلا آغاز می‌شود. ویژگی‌های طبیعی جزایر ژاپن با تجلیات خدایان شینتو و کامی پیوند دارد که بر همه چیز حاکم است. علاوه بر این شینتوییسم بر اهمیت عرفانی زیبایی در طبیعت بسیار تأکید دارد و نظم و هماهنگی طبیعت را با زیبایی آن‌که در همه‌جا منعکس است یکی

---

1. Kami
2. Budsudo
3. Neo-Confucianism
4. Chu Hsi
5. Wang Yang-ming
6. Edo
7. Motoori Norinaga
8. Takamanohara
9. Nakatsukuni
10. Yomi

می‌انگارد.(۱۳) یکی دانستن نظام طبیعت با زیبایی و پیوند نزدیک میان شعائر و احکام دینی و پدیده‌های طبیعی و ویژگی‌های دریا و خشکی از مهم‌ترین مشخصات شینتوییسم است که در سراسر تاریخ ژاپن متجلی شده و خودنمایی کرده است همچنان‌که ذن[1] نیز به اشکال بی‌نظیر «طبیعی» و در عین حال معنوی متبلور شده است.

سنت‌های بومیان آمریکای شمالی

با وجود نابودی و انهدام غم‌انگیز سرزمین، فرهنگ و زندگی اجتماعی بومیان آمریکای شمالی، ادیان این بومیان یا به اصطلاح رایج سرخ‌پوستان تا به امروز به‌عنوان یکی از شاخه‌های عمده گروه ادیان شمنی باقی مانده و به حیات خود ادامه داده است. افزون بر این ادیان مزبور به‌ویژه در دشت‌های وسیع غرب قارهٔ آمریکا برخی از ویژگی‌های فطری خود را همچنان حفظ کرده و از زیبایی و عظمت خاصی برخوردارند. با اشراف به ماهیت منزه و متشابه ذات الهی در اشکال طبیعی و در عین حال فراتر از هرگونه شکل خاص، بومیان قارهٔ آمریکا بینش قدسی خود را از طبیعت همچنان حفظ کرده‌اند. در این بینش نظام طبیعت و نظام بشری هریک به تنهایی و در عین حال با هم در کنار نظام قدسی در وحدتی قدسی و پویا پیوند دارند. طبیعت بکر در واقع صحنهٔ عبادت و نیایش بومیان آمریکا و اشکال طبیعت در یک آن هم تجلیات و هم معادل عینی نیروها و قدرت‌های درون روح انسان است.(۱۴)

کیهان‌شناسی سرخ‌پوستان آمریکا در بیشتر جنبه‌ها به آیین شمنی شباهت دارد که شرح آن در فوق گذشت. برای مثال بنا بر اعتقادات قبیلهٔ اوجیبوی[2] عالم کائنات عالمی چندمرتبه است و زمین مسطح میان دو عالم کیهانی یعنی عالم ملک (زمین) و عالم ملکوت (آسمان) قرار گرفته است. هر بخش نیز خود به بخش‌های فرعی دیگری تقسیم شده و بر هریک روحی حاکم است و آن روح

1. Zen
2. Ojibway

مسئول نظم آن قسمت است.(۱۵) کل بخش‌های عالم همیشه زنده است و با یک محور کیهانی که از تمام بخش‌ها می‌گذرد به یکدیگر متصل است. به عبارت دقیق‌تر عالم نظامی دارد و قانونمند است و روحی موسوم به مانیتو[1] بر آن حاکم است. این قدرت‌ها قبل از آفرینش «زمین مسطح» نیز وجود داشتند و بر قلمرو حیات انسان حکمفرما بودند. در عین حال مانیتوهای دیگری نیروهای حیات و اصل نظم موجودات و مخلوقات دنیای طبیعی، یعنی آنچه ما آنان را موجودات زنده و جامدات می‌نامیم، وجود دارند.(۱۶) به این ترتیب مانیتوها هم ویژگی‌های انسانی و کیهانی دارند و هم به‌مثابهٔ پلی میان مراتب مختلف کیهان عمل می‌کنند، به مراتب گوناگون حیات نظم می‌بخشند و انسان و طبیعت را با وحدتی بنیادین و فراتر از دنیای کثرت به هم پیوند می‌دهند.

در میان قبایل سو[2] بر روح اعلای واکان ـ تانکا[3] که هم منشأ و عامل نظمی است که در طبیعت مشاهده می‌شود و هم علت متحول شدن آن از حالتی به حالت دیگر است بسیار تأکید می‌شود. در میان قبایل لاکوتا[4] حضور روح بزرگ را تاکو اسکان‌اسکان[5] یا به‌طور خلاصه اسکان می‌نامند. نقش این روح اعلا در نظام طبیعت در مکالمه‌ای که میان یک روحانی قبیلهٔ مزبور و یک محقق آمریکایی به‌عمل آمده کاملاً روشن می‌شود. محقق مزبور می‌پرسد:

چه عاملی موجب سقوط ستاره‌ها می‌شود؟
تاکواسکان اسکان. اوست که علت سقوط همهٔ اشیاست و علت حرکت تمام جنبندگان است.
وقتی که انسان حرکت می‌کند چه عاملی موجب حرکت او می‌شود؟
اسکان.
اگر تیری از کمان بدر رود چه قدرتی موجب می‌شود دل فضا را بشکافد؟

1. Manitou
2. Soiux
3. Wakan-Tanka
4. Lakota
5. Taku Skanskan

اسکان. تاکو اسکان اسکانْ به کمان روح می‌بخشد و باعث می‌شود که تیر را رها کند.
چه عاملی موجب حرکت ابرها به دور دنیاست؟
اسکان.
افراد قبیله لاکوتا به من گفته‌اند که اسکان آسمان است. آیا همین‌طور است؟
بلی. اسکان روح اعلاست لیکن آنچه انسان از این روح اعلا می‌بیند تنها رنگ آبی آسمان است، اما این روح همه‌جا هست.
آیا اسکان همان واکان تانکاست؟
بلی همین‌طورست.(۱۷)

گوزن سیاه[1] حکیم و طبیب معروف قرن بیستم قبیلهٔ گوزن سیاه از شاخه‌های قبیلهٔ سو نیز بر این حقیقت صحه گذاشته و از ماهیت متعالی و حلولی روح اعلا سخن گفته است. وی به نوعی «آنی‌میسم چند بُعدی» اشاره کرده است که در عین حال «وحدانی» هم هست و معتقد است که پدیده‌های طبیعی ذات و جوهر قدسی دارند، ذاتی که نسبت به همهٔ ترکیباتش متعالی است. از این روست که امتناع سرخ‌پوستان را در تفکیک نظام انسانی از نظام طبیعی به درستی «طبیعت‌گرایی معنوی» نامیده‌اند.(۱۸) این «طبیعت‌گرایی معنوی» در عین حال باور دارد که همهٔ پدیده‌ها در عالم طبیعی زنده‌اند و حیات دارند و روح اعظم به آنان نظم و هماهنگی داده است. این گفته به آن معنی است که از لحاظ اصولی و از دیدگاه مابعدالطبیعی پدیدهٔ مورد نظر هر چه باشد، از مرکز وجود آن نوری ذاتی که متشکل از «وجود»، شعور و «حیات» است ساطع می‌شود و بر عین ثابتهٔ ملکوتی آن می‌تابد. از این روست که در اصول امکان دارد از هر مبدأ و نقطهٔ آغازی به ذوات آسمانی رسید.(۱۹)

روح اعظم به کل عالم کائنات نظم می‌بخشد. این امر با چهار جهت اصلی که مستقیم‌ترین تجلیات آنند و به آسمان و زمین و هرچه در آنهاست نظم

1. Black Elk

می‌بخشد، آغاز می‌شود.[۲۰] افزون بر این روح اعظم به دلیل متعالی بودنش خود را از طریق آسمان، زمین، نباتات، و حیوانات متجلی می‌سازد. به لحاظ نمادی کلیهٔ تجلیات بی‌شمار روح اعظم چیزی جز خود آن نیست. «اشیا و پدیده‌ها خود اسرار نیستند، بلکه تجلیات آنند و روح اعظم یا سر اعظم آنها را در وحدت متعالی خود شکل می‌دهد.[۲۱] نظام طبیعت بر حقیقتی که متعالی از طبیعت و نیز حالّ در آن است حجاب می‌اندازد و در عین حال حجاب از آن برمی‌گیرد. این نظام از نظامی که بر درون انسان حاکم است جدایی‌پذیر نیست.

دیدگاه‌های سرخ‌پوستان آمریکا دربارهٔ نظام طبیعت نه‌تنها حاکی از بینش یکی از شاخه‌های عمدهٔ دین شمنی است که به بهترین وجه حفظ شده، بلکه در عین حال چالشی بسیار قدرتمند و دقیقاً در تضاد با دیدگاه‌های مکانیکی دنیای جدید و تمدن صنعتی است که آمریکای شمالی را فتح کرد و دنیای سرخ‌پوستان را منهدم ساخت. آنچه غیرقابل انتظار بود این بود که این نگرش فطری قاره‌ای را تقریباً به شکل کامل بهشتی آن پیش از ظهور اروپاییان و انهدام تدریجی محیط طبیعی حفظ کرد. این روند از آن به بعد با سرعت بیشتر همچنان ادامه یافته است. تصادفی نیست که با آگاهی یافتن بیشتر از بحران محیط زیست نظر سفیدپوستان دربارهٔ عقاید سرخ‌پوستان در مورد طبیعت از مردود شناختن کامل آن نظریات و زدن برچسب‌هایی چون جاندارانگاری (آنی‌میسم)، توتم‌پرستی (توتمیسم) و یا همه‌خدایی (پانته‌ایسم) به موهن‌ترین وجه آنها، امروزه در بسیاری از محافل به تعریف و تمجید مبدل شده است. در هر حال شناخت سرخ‌پوستان از مفهوم نظام طبیعت عاملی بسیار مهم و باارزش در روندیافتن پاسخی دینی در سطح جهانی برای حل بحران شدیدی است که میان انسان و محیط زیست طبیعی به وجود آمده است.

ادیان آفریقایی

از زمان آغاز تسلط استعمار بر قارهٔ آفریقا توسط اروپاییان مطالعات بی‌شماری دربارهٔ ادیان آفریقایی به عمل آمده است، مطالعاتی که انگیزهٔ آن اغلب یا

تعصبات مبلغان دینی یا انگیزه‌های صرفاً علمی است، اما هیچ‌یک از این دو انگیزه هرگز قادر به شناخت ماهیت و وضع ادیان مورد مطالعه نبوده است. هنگامی که دین غیرواقعی تلقی شود یا اساساً مسئلهٔ حقیقت عامل بی‌ربطی در مطالعهٔ دین دانسته شود، به‌سختی می‌توان انتظار داشت تمایزی میان ادیانی که یکپارچگی و اصالت خود را حفظ کرده‌اند و ادیانی که دستخوش فساد و انحطاط گردیده‌اند قائل شد. این‌گونه بی‌تفاوتی در مطالعه «پدیدهٔ» ادیان در قارهٔ آمریکا و جزایر شرقی و جنوب‌شرقی اقیانوس اطلس دیده می‌شود، اما مشخصاً بیشترین اعتقادات پوچ و تعالیم دینی جاهلانه از جمله طیف وسیعی از اشکال گوناگون جاندارانگاری (آنی‌میسم)، پرستش نیاکان، جادوگری، و اعتقادات مشابه دیگر در قاره آفریقا مشاهده می‌شود که شانه به شانهٔ ادیان اصیل و به‌عنوان نمونه‌هایی از ویژگی‌های کلی ادیان آفریقایی مطالعه شده است. تنها در سال‌های اخیر گروهی از دانشمندان تیزبین غرب توانسته‌اند تعالیم شفاهی ادیان را بیاموزند و متقاعد شده‌اند که از مفاهیم و روش‌های مناسب‌تری در رابطه با موضوع مورد مطالعهٔ خود استفاده کنند. در عین حال گروهی از پیروان اصیل آن دسته از ادیان اولیه آفریقا که هنوز پویایی خود را حفظ کرده و زنده مانده‌اند تبیین و شرح تعالیم این ادیان را به زبان‌های غربی آغاز کرده‌اند. در نتیجه به تدریج بینش عمیق‌تری نسبت به این ادیان که عمیقاً با عالم طبیعت پیوند دارند و در عین حال به روح اعظم و حقیقت متعالی خداوند که طبیعت خود تجلی اوست چنگ می‌زنند پیدا شده است. در واقع تا آنجا که به نظام طبیعت مربوط می‌شود نظریات آن دسته از ادیان آفریقایی که هنوز سنت‌های توحیدی خود را حفظ کرده‌اند از اعتقادات دیگر ادیان اولیه چندان متفاوت نیست.(۲۲)

در میان ادیان آفریقایی که تا به امروز تقریباً به‌صورت کامل و یکپارچه باقی مانده‌اند دین بامبارا[1] یکی از برجسته‌ترین آنان است که تعالیم باطنی و عرفانی

1. Bambara

آن آشکارا روشنگر وجود نوعی کیهان‌شناسی فطری است که از بسیاری جهات شبیه کیهان‌شناسی آیین شمنی است.(۲۳) بنابراین تعالیم درخت عالم عالم ملک و عالم ملکوت را به یکدیگر پیوند می‌دهد. در مراسم تشرف به دین بامبارا نام ۲۳۰ نماد را که از آن درخت «آویخته‌اند» می‌آموزند.(۲۴) کیهان این دین نیز همچون کیهان ادیان ابراهیمی و هندو خود مخلوق کلمة الله است.

در مورد دین بامبارا باید گفت که «قلب تعالیم عرفانی آن از اسراری که عالم را احاطه کرده است تشکیل می‌شود. تمام عالم کاینات مخلوق ارتعاشات آن قدرت ازلی است که کلمةالله را تشکیل می‌دهد. از این نیروی اولیه بود که ماده و نهایتاً شکل و نمود خلق شد. این ارتعاشات در نوسانات خود چهار جهت اصلی و نیز بالا و پایین را مشخص کردند. نطفهٔ همهٔ اشیا از مرکز آن به وجود آمد»(۲۵)

هر زمان که این ارتعاشات در حیطهٔ تفکر به خود بازگردند شعور به وجود می‌آید. این بازگشت همچنین نظم بنیادی و اساسی جریان را که از قبل موجود و منشأ نظم کیهانی است تحقق می‌بخشد. به گفتهٔ یکی از صاحب‌نظران «بنابراین منشأ جهان منظم و قانونمند یو[1] یعنی تفکر یا اراده است. یو کلام ساکتی است که هر آنچه را که انسان می‌داند و می‌تواند در جهان جست‌وجو کند، روایت می‌کند. بنا بر تعالیم دین بامبارا، یو از خود منشأ می‌گیرد، تنها با خود شناخته می‌شود، و از قالب خود خارج می‌شود، از هیچ که خود همان است فراتر می‌رود.(۲۶)

فراتر از جنجال‌های این جهان آن آرامش و سکون یعنی یو قرار دارد که در عین حال نظم و هماهنگی حاکم بر همهٔ ناهماهنگی‌ها و بی‌نظمی‌های ظاهری است، در حالی که انسان خود به صورت به وجه یو است و این نظام و هماهنگی فطری را در درون خود دارد.

از آنجا که مبادا کسی تصور کند تعالیم عالی دین بامبارا ـ که یادآور اعتقادات سنتی مابعدالطبیعی و کیهان‌شناسی است که در بسیاری از ادیان دیگر نیز دیده

---

1. Yo

می‌شود ـ استثنایی است به‌جاست به دین دیگری از قارهٔ آفریقا یعنی آیین دیولا[1] بپردازیم.(۲۷) بنا بر کیهان‌شناسی دین دیولا، هرم موجودات کیهانی همیشه در حالت تعادل و هماهنگی قرار دارد. در این هرم بالاتر از انسان، ارواح و بالاخره خداوند آتا اِمیت[2] یا اِمیتای[3] قرار دارد که خالق عالم و همهٔ موجودات گوناگون در جهان است(۲۸) تمام موجودات نیروی خود را از آتا اِمیت یعنی از نیرو و قدرت متعالی یا خداوند می‌گیرند. علاوه بر این در سلسله مراتب عالم کاینات که خداوند آفریده، تعادل، نظم، و هماهنگی وجود دارد. با این همه در درون این نظام جریانات مهم و خلاقی نیز وجود دارد که در پرتو آنان انسان درمی‌یابد که نظام طبیعت در یک آن هم پویا و هم ایستا و ساکن است، هم دارای سلسله مراتب است و هم زنده است. در اینجا همچون ادیان شمنیستی نظم و هماهنگی طبیعت، بشر و حیات انسانی را نیز دربرمی‌گیرد و بر آن مصداق دارد، انسانی که مجبور است با رعایت نظامی که بر کل موجودات و اشیا حاکم است زندگی کند.

پیروان ادیان اولیه یا ادیان بومی که چند نمونه آنها در اینجا ذکر شد هزاران سال است که شاهدان و در عین حال نگهبانان عالم ملک و نظم و هماهنگی آن بوده‌اند. ادیان آنان چه از نظر ذهنی و چه در صحنهٔ عمل درس‌های بسیار گرانبهایی برای کسب شناخت از رابطهٔ میان انسان و نظم طبیعت دربردارد. در هر حال نظریات و عقاید تا آنجا که به اهمیت دینی نظام طبیعت مربوط می‌شود عامل بسیار مهمی در صحنهٔ دینی جهان امروز به‌شمار می‌آید و میراث گرانبهایی از یک «تجربهٔ بهشتی» دنیای طبیعی است که این‌چنین در فضای مصنوعی و پرجمعیت زندگی شهری به دست فراموشی سپرده شده است.

ادیان مصری

تمام سرزمین‌های مقدس بر روی این کرهٔ خاکی آیینهٔ صورت مثالی خود در

1. Diola
2. Ata Emit
3. Emitay

عالم بالا و بهشت‌اند. این امر به‌ویژه دربارهٔ مصر صدق می‌کند که خاستگاه یکی از معنوی‌ترین و بی‌تردید مقدس‌ترین سنت‌های قدسی دنیاست. در حقیقت در عصر باستان مشهور بود که می‌گفتند «مصر از روی الگوی بهشت ساخته شده است».(۲۹) دین مصری به عمیق‌ترین وجه بـه نـظام زمـان، مکـان، و اشکـال پرداخته و تأثیرات جاودانه‌ای بر سیر تفکر در بیشتر نقاط مدیترانه و از جمله بر عناصر بنیادی علوم و فلسفهٔ یونان که از دین بین‌النهرین نیز متأثر شده گذاشته است. عمیق‌ترین نفوذ میراث مصر را باید در آیین هرمسی که در فصل بعد به آن خواهیم پرداخت جست‌وجو کرد، اما در عین حال افراد بسیاری در امپراطوری رم و از جمله چهره‌های برجسته‌ای چون پلوتارک از طریق ایزیس[۱] و اُزیریس[۲] تحت نفوذ دین مصری درآمدند. بسیاری دیونیزیوس[۳] را کـه مـقام والایـی در تعالیم عرفانی یونان دارد، همان اُزیریس می‌دانند.(۳۰)

کیهان‌شناسی و الهیات مصر در ظاهر امر تفاوت‌های منطقه‌ای بسیار دارد که از عدم وجود انسجام حکایت دارد و بسیاری از دانشمندان دربارهٔ آن اظهارنظر کرده‌اند؛ ویژگی که هنری فرانکفورت آن را بوطیقای اساطیر[۴] می‌خواند تا آن را از یک تعریف واحد منطقی توسط یونانیان بی‌نیاز سازد.(۳۱) اما با وجود این تنوع ظاهری اصول عمیق‌تری بر کلیت دین مصری حاکـم است و بـه آن وحـدت می‌بخشد؛ اصولی که در جهان خارج با یگانگی قابل توجهی در تبلورات دین مصر و به‌ویژه آن‌گونه که در هنر مصر انعکاس دارد قابل رؤیت است.

تا آنجاکه آثار مکتوب دربارهٔ کیهان‌شناسی و الهیات مدنظر است یکـی از مهم‌ترین مسائل مربوط به این تحقیق پدیده‌ای است که از آن به‌عنوان الهیات ممفیسی[۵] نام برده می‌شود که بر اساس آن خدای پتا[۶] آفرینش را در دل خود دارد و موجودات را با زبان یعنی با کلام خود حیات می‌بخشد. حقایق نه‌گانه کیهانی

---

1. Isis
2. Osiris
3. Dionysius
4. Mythopoetic
5. Mem Phite Theology
6. Ptah

که انئاد[1] خوانده می‌شوند و از جمله آتوم[2] (یعنی انسان فطری) به‌وسیلهٔ پتا و تنها از طریق ذکر نامشان آفریده می‌شوند.(۳۲) جهانی که به‌وسیلهٔ پتا آفریده شده شامل رب‌النوع آسمان نوت[3] رب‌النوع زمین گب[4] و شو[5] رب‌النوع هواست که آن دو را از یکدیگر جدا می‌سازد.(۳۳) همچنین نقش‌های هیروگلیفی دوران بطلمیوس که از خدای پتا در دست است آسمان و زمین را نشان می‌دهد که رب‌النوع مذکر پتا در وسط آن دو قرار دارد و اشاره به این است که پتا رابط میان عناصر مختلف کیهانی از جمله زمین و آسمان است. این دو توأماً انئاد خوانده می‌شوند.(۳۴) به این ترتیب نظام کیهانی هم به دست خداوند خلق شده و هم به عنایت او ابقا می‌شود.

درست است که در طول تاریخ طولانی دین مصر دور عبادت از هوروس[6] به ری[7] و از آن به اُزیریس می‌رسد، اما اصول اساسی در رابطه با نظام طبیعت و از جمله اعتقاد به یگانگی عناصر کیهانی با خدایانی که دارای وجود انسانی هستند در تمام دوران این تحول و دگرگونی‌ها ادامه می‌یابد.(۳۵) مهم‌ترین این اصول برای شناخت نظام طبیعت نِتِر[8] است که دربارهٔ آن تعبیرات و تفسیرات مختلفی ارائه شده و حتی برخی آن را با خدای اِل[9] عبرانی یکی دانسته‌اند.(۳۶) نِتِر اصلی است که به‌وسیلهٔ یک‌علامت خاص القا می‌شود و شکل الفبایی هیروگلیفی آن مدو-نِترو[10] نامیده می‌شود. مِدو-نِترو ایده‌ای است که تجلی آن جسم مادی است.

> از دیدگاه فراعنه، عنصر یا وجود چیزی جز تحقق ایده‌ای که وجود نماد آن است نیست. پرنده‌ای که در هوا پرواز می‌کند دارای ماهیتی است که به هوا مربوط می‌شود، ولی به علت عاداتش (از قبیل زندگی،

---

1. Ennead
2. Atum
3. Nut
4. Geb
5. Shu
6. Horus
7. Re
8. Neter
9. El
10. Medu-Neteru

تغذیه، شیوهٔ شکار غذا، قرابت‌ها و خصومت‌ها، خلق و خوی، شیوه جذب شدن و غیره). پرنده در واقع حلول یک نقش و یک مرحله در آفرینش کیهانی، و نهایتاً حلول یک ایده نیز هست. به این ترتیب هر پدیده طبیعی در واقع حلول یک اصل و به عبارت دیگر نمادِ موضوع خود است.(۳۷)

نظام طبیعت انعکاس آن نظامی است که به قلمرو اصول یا نِترو حاکم است و انسان نیز به دلیل موقعیت مهمی که در نظام کیهانی دارد آن را در درون خود دارد. هر پدیده طبیعی آیینه انعکاس یکی از طبایع و نقش‌های مجردی است که بر دنیا حاکم است، فعلی از زبان الهی و به عبارت دیگر نِترو یعنی وجود یا اصولی که تحقق کامل یافته است. «تحقق کامل این اصول به این معنی است که اصول مزبور انواع یا مراحل مشخصی در وجودشناسی کیهانی انسانند».(۳۸)

دین مصری حتی بسیار فراتر از عمر تاریخی خود شاهدی بر یک نظریه دربارهٔ نظام طبیعی است که در آن ساحت الهی و کیهانی باطناً و از طریق اصولی که به نظام انسانی نیز حاکم‌اند با هم پیوند دارند. در این سنت دینی هیچ‌گونه جدایی میان نظام الهی و کیهانی و یا میان نظام کیهانی و نظام انسانی وجود ندارد. دین مصری تمدن بسیار درخشانی بر اساس حضور مداوم نِترو در حیطه عالم بشری به وجود آورد و منجر به ظهور آثار هنری قدسی بسیاری گردید که اشکال و پدیده‌های طبیعی را نشان می‌دهند آنچنان‌که گویی عقاید دینی خود را از طریق این آثار متجلی ساخته‌اند.

مصریان همچنین از طریق اختراع تقویم بسیار جالبی که بر اساس سال شِعرانی[1] قرار داشت و با برگشت ادواری طلوع خورشید سیریوس[2] تعیین می‌شد زمان را ثبت و به این ترتیب سال ثابت ایجاد کردند و آن را سال خدا می‌نامیدند. افزون بر این، مصریان اصول هندسهٔ قدسی را بر اساس هماهنگی جاودانه‌ای که مشخصهٔ معماری مصری است به فضا نیز اطلاق کردند، معماری‌ای که به‌نحو بی‌نظیری موفق شده در قلب دنیای متغیر طبیعت انعکاسی از تغییرناپذیری نظام جاودانی الهی را بیافرینند.

1. Sothic　　2. Sirius

سنت‌های خاور دور: تائوئیسم و آیین کنفسیوس

چشم‌انداز دینی منطقهٔ خاور دور که شامل چین، کره و تا حدی ژاپن و منطقه‌ای که تا این اواخر هندوچین نامیده می‌شود هزاران سال تحت نفوذ سنت باستانی چین، که تا حدود زیادی در یی ـ چینگ[1] تجسم یافته و شعبات آن یعنی تائوئیسم، آیین کنفسیوس و نیز عناصر بومی شامانی، و در قرون اخیر بودایی و حتی اسلام قرار داشته است.[۳۹] بنیان ادیان چینی و شعبات آنها در کره و ژاپن از ابتدا مستقیماً بر اساس توجه به طبیعت و نظام آن که در عین حال نظام بشری نیز هست قرار داشته است. این ادیان بعضی از معتبرترین نظریات مربوط به نظام طبیعت را ارائه داده‌اند.

موضوع اصلی که در یی‌ـ‌چینگ یعنی قدیمی‌ترین متن متافیزیکی و کیهان‌شناسی چین که به پادشاهان چین به نام وِن[2] و نیز دوک چُو[3] نسبت داده شده مطرح می‌شود مسئلهٔ تغییر و قانونمندی‌های حاکم بر آن است. عنوان خود کتاب نیز *کتاب تغییر و تحول* است.[۴۰] هدف این کتاب تبیین علت غایی و چگونگی ارتباط تغییر و تحول با آن است. تای ـ چی[4] اصل کل، علت غایی مطلق، ابدی، ثابت، واحد، و کل است.[۴۱] یی[5] یا تغییر شاخص جهان طبیعت و کلیه اشکال آن است. اما این تغییر بر مبنای نظم و سلسله اصولی صورت می‌گیرد که یی ـ چینگ به آنها می‌پردازد. تای ـ چی خود به دو اصل مکمل یکدیگر یعنی یین و یانگ منتهی می‌شود که از فعل و انفعالات آنان کلیهٔ تغییرات و صیرورت‌ها صورت می‌گیرد.

تای ـ چی

/ \

یین:(زمین، منفعل، مؤنث، ضعیف، تاریک)/**یانگ**:(آسمان، فعال، مذکر، قوی، نور)[۴۲]

---

1. I-Ching
2. Wen
3. Duke Chu
4. Tai Chi
5. I

روند تغییر مستلزم سیر از وحدت به کثرت از طریق دو قطب ثابت یین و یانگ است. بنابراین یی-چینگ هشت شکل مرکب از سه خط به وجود می‌آورد و ترکیب آنها را یک به یک ذکر می‌کند. در نتیجه ۶۳ شکل مرکب از ۶ خط از نمادهای یین و یانگ در ترکیب‌های مختلف و منظم منتج می‌شود. گفته می‌شود این اشکال که هریک از سه خط شکسته یا کامل تشکیل شده (☰ ☱ ☲ ☷) نخستین‌بار توسط امپراطور عارف چینی به نام فو سی[1] ترسیم شد و در اصل برای تبرک کردن از آنها استفاده می‌شد.(۴۳) اما این اشکال در عین حال نمادهای کیهان‌شناسی نیز بودند و ساختار کیهان و نظام آن را تبیین می‌کردند.(۴۴) تفکر کیهانی چین در قرون بعد پیوسته از این اعتقادات و به‌ویژه از نظریهٔ یین ـ یانگ تأثیر پذیرفت. در واقع در زمان سلسله هان مکتب یین-یانگ تأسیس شد که کیهان‌شناسی مفصلی بر اساس تعادل میان عناصر پنج‌گانه، نقاط چهارگانه قطب‌نما (با اضافه مرکز به‌عنوان جهت پنجم) چهار فصل، پنج نقطه ترازو، دوازده [illegible] دوازده لوله، ده ساقه بهشتی، ده شاخه زمینی، و اشیا متشابه دیگر با تعداد خاص دربرداشت.(۴۵) مفاهیم اساسی تای‌چی، یین ـ یانگ و نیز تائو که گاهی در یی-چینگ مترادف با تای ـ چی و گاه نیز به معنای روح خلاق و پویای طریقت به‌کار برده می‌شود، در طول قرون و اعصار اصولی را تشکیل داده‌اند که هم تائوئیسم و هم آیین کنفسیوس از آنها برای شناخت نظام طبیعت سود جسته‌اند.

تائوئیسم

متفکران دربارهٔ معنای دقیق تائوئیسم بحث و اختلاف نظر دارند. گروهی از لائوتسه[2] و چانگ تسو[3] به‌عنوان منبع و ماخذ تائوئیسم نام برده‌اند، در حالی گروهی دیگر از وابستگی آن به طریقت مرشدی آسمانی در قرن دوم قبل از

1. Fu Hsi
2. Lau-Tze
3. Chung-Tzu

میلاد که تعالیم او اساس این دین را تشکیل می‌دهد نام می‌برند، اما به هر صورت تردیدی نیست که در تمدن چینی واقعیتی به نام تائوئیسم وجود دارد که به زمان لائوتسه برمی‌گردد. این سنت دینی همچنان‌که در تعالیم تائو ته چینگ[1] دیده می‌شود به‌ویژه توجه خاصی به عالم طبیعت داشته است. پیروان آیین تائو به اشکال گوناگونی دربارهٔ نظام طبیعت صحبت کرده و پیوسته کوشش داشته‌اند که از طریق «طبیعت» به ماورای طبیعت صعود کنند و به جاودانگی که هدف کیمیاگری چین است دست یابند.(۴۶)

بدون تردید در میان سنت‌های دینی چین تائو برجسته‌ترین مفاهیم و حقایق دینی را در بردارد. تائو هم حقیقت و هم راه وصول به حقیقت است، حقیقتی است که بر همهٔ پدیده‌ها حاکم است و به آنان قانونمندی می‌بخشد. در عین حال خود منشأ همهٔ قانونمندی‌هاست. «تائو پدیده‌ها و اشیا را آنگونه که هستند خلق می‌کند، اما خود شیء نیست. اشیا خالق تائو نیستند اما هر شیئی تائو را در دل خود دارد.(۴۷) تائو که لایتناهی «بی‌نام» و اصل «معرفت‌الوجودی» خداوند و اسم اعظم است، همان است که از آن آسمان و زمین و هر چه میان آن دو است منشأ می‌گیرد. همچنان‌که در آغاز کتاب تائو ته چینگ نیز آمده است:

تائویی که به وصف درآید تائو نیست
نامی که به تعریف درآید اسم ابدی نیست
عدم، مقدم بر عالم ملک و ملکوت نامیده شده
وجود ما در همهٔ اشیاست(۴۸)

تائو اصل و منشأ نظم و هماهنگی‌ها و اصل تغییرناپذیر همهٔ پدیده‌ها و اشیای متغیر است.(۴۹) لیکن تنها در چهارچوب اصول یین ـ یانگ روند تغییر در تائوئیسم همچون یی ـ چینگ قابل درک است. یین همان بی‌نظمی است که نظم و شکل یا یانگ از آن پدید می‌آید، به‌همین جهت مادر اول یا مادر کبیر همهٔ اشیا و پدیده‌ها در سطح کیهانی است، و خود البته از تائو منشأ دارد و از آن

1. Tao Te Ching

مشتق شده است. یین معادل زمین، ماه، باطن و متغیر است، و یانگ با آسمان، خورشید، سکون و ظواهر انطباق دارد. این دو «ذات»، که از آنان کلیه تغییرات سرچشمه می‌گیرد، مسئول ایجاد نظام و قانونمندی پدیده‌ها و صیرورت آنها به حکم تائو(ی) درونشان و نهایتاً به حکم تائو(ی) احد و واحد است. همچنانکه چانگ سو گفته است. «عنصر منفی کامل به‌طرز باشکوهی منفعل و عنصر مثبت کامل به‌طرز قادرانه‌ای فعال است. فعل و انفعالات میان این دو منتج به همان نظم و هماهنگی می‌شود که منشأ وجود همهٔ اشیاست و کلیهٔ پدیده‌ها از آن به وجود می‌آیند».(۵۰)

تائوئیسم تصریح دارد که تعادل و نظم حاکم بر پدیده‌ها از خارج بر آنان تحمیل نمی‌شود، بلکه از طبیعت درونی و نقشی که در پرتو تائو دارند ناشی می‌شود. افزون بر این قانونمندی و نظم کیهانی بر وجود انسان نیز به اهمیت «طبیعی بودن» موجودات به‌عنوان عاملی جهت اعاده Zen حاکم است. تائوئیسم مانند ذن بر نظامی که بر پدیده‌ها حاکم است تأکید بسیار دارد. نظام حاکم بر طبیعت به‌طور غیرقابل اجتنابی به نظام درون بشر پیوند دارد. حکمای دین تائو که در کوهستان‌ها و جنگل‌ها به خلوت می‌نشینند تا به نیایش طبیعت بپردازند در عین حال بر نظام درون خود نیز تأمل دارند و این‌گونه است که تائو را می‌شناسند و زندگیشان را بر اساس اصول آن بنا می‌کنند.

آیین کنفسیوس

با وجود اینکه آیین کنفسیوس بر اهمیت هماهنگی انسان و جامعه با عالم ملک و ملکوت بسیار تأکید کرده است، در آیین نوکنفسیوس، که مقارن عصر قرون وسطای اروپا به شکوفایی رسید، می‌توان عمیق‌ترین تبلور آیین کنفسیوس را دربارهٔ نظام طبیعت مشاهده کرد. در آیین نوکنفسیوس همچون یی-چینگ و تای-چی غایت اعلی[1] در عین حال منشأ کیهان نیز هستند. همچنانکه چو تون-یی[2]، متفکر نوکنفسیوسی قرن یازدهم گفته است:

1. The Great Ultimate
2. Chou Tun-I

> غایت اعلی [تای ـ چی] از طریق حرکت خود یانگ را می‌آفریند. زمانی‌که حرکت او به نهایت رسید به آرامش می‌رسد. در پرتو آن آرامش ین را خلق می‌کند. هنگامی که آرامش به نهایت رسید دوباره حرکت آغاز می‌شود. با متحول شدن یانگ و وحدت آن با ین، عناصر پنج‌گانه یعنی آب، آتش، چوب، فلزات، و زمین به وجود می‌آید. هنگامی‌که این عناصر چندگانه مادی [چی] به گونه‌ای هماهنگ تقسیم می‌شوند چهار فصل به وجود می‌آید.(۵۱)

در آیین نو ـ کنفسیوسی مفاهیم چی[1] و لی[2] از اهمیت بیشتری برخوردارند. چی نماد «اثیر/اتر»، «دم»، «ماده/انرژی»، «نیروی مادی»، یا «نیروی حیاتی» و لی نماد اصل، قالب و نظم است.(۵۲) برادران چِنگ[3] که هر دو از فلاسفه قرن یازدهم بودند حتی بیش از تای ـ چی بر لی و چی به‌عنوان عناصر مهم تشکیل‌دهندهٔ همهٔ پدیده‌ها تأکید می‌کردند. لی به‌مثابهٔ اصل طبیعت حاکم بر همهٔ اشیا و پدیده‌ها، نظم جهان‌شمول در روند پویای آفرینش و منبع تمام اصول دیگر آن نظم بود. لی نه‌تنها اصل جهان‌شمول وجود بلکه اصل وجودی هر پدیده خاص نیز تلقی می‌شد. به همین جهت است که آیین نو ـ کنفسیوسی به مکتب طبیعت و حقیقت مشهور شده است.(۵۳)

کوشش برای تلفیق دو جریان فوق به منظور تأکید بر لی و چی در قرن درازهم و به‌وسیلهٔ چو هسی صورت گرفت. در نظر او لی ماهیت یا نظم پدیده‌هاست و موجب می‌شود که هر پدیده‌ای همان باشد که هست، در حالی که چی وجود جسمانی هر شیء است که بر مبنای اصل لی تبلور یافته است.(۵۴) افزون بر این تای ـ چی نه‌تنها «اصل همهٔ پدیده‌هاست، بلکه در عین حال اصل هر شیء و پدیده خاص نیز هست». به عبارت دیگر تای ـ چی نه‌تنها اصلِ (نی) کل عالم کائنات است، بلکه اصلِ (لیِ) ذاتی هر جزء نیز هست.(۵۵) نکته‌ای که هم در آیین نو ـ کنفسیوسی چین و هم کره بسیار بر آن تأکید شده

1. Ch'i   2. Li
3. Ch'eng

رابطهٔ متقابل و در واقع یگانگی میان نظام بشری و طبیعی است. حکیم قرن دوازدهم چینی چو تون ـ یی اظهار داشته است که:

> حکیم از لحاظ سرشت و ویژگی‌ها با عالم ملک و ملکوت یکی است در رابطه با ماه و خورشید با نور آنها یکی است. در مورد چهار فصل با نظم فصول یکی است و در مورد ارواح، با خوش‌یُمنی و بدیُمنی (که ارواح موجب می‌شوند) یکی است.(۵۶)

همچنین یی‌هوانگ[1] حکیم نوکنفسیوسی قرن شانزدهم کره که با عنوان تواِگی[2] نیز شهرت دارد و مفصلاً دربارهٔ وحدت میان نظام کیهانی و انسانی سخن گفته است، بر حقیقت فوق بسیار تأکید کرده است. تفسیرهایی که او بر کتاب لوح غرب اثر حکیم چینی قرن یازدهم چانگ ـ تسای[3] نوشته گواهی بر تأکید وی در این زمینه است.

> چی ین (Chi'en آسمان) پدر و کوئن (k'un زمین) نامیده می‌شود. و من ـ این موجود حقیر ـ میان آن دو قرار گرفته‌ام. بنابراین آنچه فضای میان آسمان و زمین را پر می‌کند جسم من است و آنچه آسمان و زمین را هدایت می‌کند طبیعت من است.(۵۷)

چو سی چنین شرح می‌دهد که اصل لی واحد و یگانه، اما تجلیات آن بسیار متنوع است. تِواگی به‌عنوان شرح این گفته اضافه می‌کند که «در نظر اصل یقیناً تمایزی میان خود و اشیا، چه باطنی و چه ظاهری، چه اعلا و چه پست وجود ندارد.(۵۸) متفکر نو ـ کنفسیوسی مشهوری چون چانگ تسای و نیز برادران چنگ با اطمینان و یقین بسیار دربارهٔ عالم کائنات به‌مثابهٔ وجودی واحد یاد کرده‌اند که در آن هر انسان و هر مخلوق عضو خانواده کیهانی است و قانونمندی‌های واحدی بر همهٔ آنان حکمفرماست. چو سی این نظریه را این‌گونه خلاصه می‌کند که عشق نیرویی است که جن[4] یعنی انسانیت را به کیهان پیوند می‌دهد: «اگر کسی بی‌غرضانه بنگرد، آسمان و زمین و همهٔ مخلوقات به‌عنوان عناصری که مجموعه واحدی را تشکیل می‌دهند در نظر او جلوه‌گر

---

1. Yi Hwang
2. T'oegye
3. Chang-Tsai
4. Jen

خواهند شد و [در این مجموعه] چیزی وجود ندارد که وی آن را دوست نداشته باشد».(۵۹)

ادیان خاور دور نمونه‌هایی از عمیق‌ترین تفکرات بشری را دربارهٔ معنای نظام طبیعت و ارتباط آن با نظامی که بر انسان نیز حاکم است ارائه می‌دهند. این ادیان همچنین تفاسیر بسیار مهمی دربارهٔ مفهوم پیوند متقابل وحدت میان نظام بشری و نظام طبیعی و نیز رشته‌هایی که اصول حاکم بر انسان و بر طبیعت را به هم پیوند می‌دهد دربردارند، وحدتی که نفی آن منشاء کلیهٔ انحرافات و لجام‌گسیختگی‌هاست.

ادیان هند و ایرانی و ادیان اروپایی

اقوامی که در سرزمین‌های دوردست هند و شمال اروپا مستقر شده به آریایی‌ها شهرت یافتند و نامشان را به کشورهایی چون ایران و ایرلند بخشیدند نه‌تنها قرابت زبانی بسیار با هم دارند، بلکه در طول قرون و اعصار از ادیانی پیروی کرده‌اند که از یک خانواده‌اند و به‌همین جهت بسیار به هم شباهت دارند. این ادیان در طیف وسیعی قرار دارند و ادیانی چون هندو، بودایی، آیین جین[1] و ادیان ایرانی مانند میترائیسم، زرتشتی و مانوی تا ادیان یونانی و رومی، و بالاخره ادیان ژرمن‌های باستان و اقوام سلت[2] را نیز در بر می‌گیرد. بیشتر این ادیان از میان رفته و ناپدید شده‌اند و در میان آنان فقط ادیان هندو، بودایی و زرتشتی هنوز به‌عنوان ادیان زنده به حیات خود ادامه می‌دهند و ما در صفحات آینده به آن خواهیم پرداخت، اما در بحث دربارهٔ این گروه از ادیان باید یک استثنا قائل شد و دین یونانی را ـ به دلیل اهمیت بسیار آن در روند ظهور ادراک علمی و فلسفی غرب از طبیعت و چالش غیرمستقیم آن علیه فلسفهٔ مسیحیت و الهیات طبیعت ـ نیز در این گروه گنجاند.

1. Jainism
2. Celts

آیین هندو

دین هندو در طول هزاران سال سیر تکوینی و تکاملی خود، به دلیل وجود مکاتب مختلف متافیزیکی و تفاسیر مذهبی یا درشنه‌ها[1] در بطن آن شیوه‌های گوناگونی برای شناخت نظام طبیعت عرضه داشته است. هر چند بعضی از مکاتب آن از قبیل ودانتا[2] و مادیا میکا[3] توجه چندانی به طبیعت نشان نمی‌دهند، اما مکاتب دیگری چون سامکیا[4] تعالیم گسترده‌ای دربارهٔ طبیعت دربردارند. سامکیا در واقع مهم‌ترین تفسیر (درشنه) برای شناخت طبیعت از دیدگاه دین هندوست،(۶۰) اما حتی قبل از ظهور مکاتب مختلف فکری، در وداها[5] اصیل‌ترین اصول شناخت دین هندو از طبیعت وجود داشت. وداها نه‌تنها منبع شناخت طبیعت‌اند، بلکه بنا بر اعتقاد دین هندو منشأ خود کیهان نیز هستند، زیراودا همچون کلمةالله ابدی است و اعتقاد بر این است که کل عالم و از جمله قدرت خداوند از آن سرچشمه می‌گیرد.(۶۱)

ریگ ودا[6] از پوروشا[7] یعنی از موجود فطری کیهانی و صورت مثالی انسانِ ملکوتی نام می‌برد(۶۲) و فداکاری او را علت آفرینش عالم می‌داند. پوروشا هم منشأ عالم طبیعی و نظام آن و هم منشأ نظام جامعه است، و این دو از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند.(۶۳) نظام حاکم بر طبیعت از حقیقت پوروشا مشتق می‌شود، زیرا هر پدیده‌ای در طبیعت از لحاظ جسمی به منشأ الهی خود پیوند دارد. سرود مشهور پوروشا (۱۰:۹۰) در ریگ ودا به شیوهٔ فصیح و شاعرانه‌ای این رابطه را شرح می‌دهد:

انسان هزار سر دارد [پوروشا]
و هزار چشم و هزار پا
و همهٔ دنیا را در بردارد
تمام عالم ربع وجود اوست

---

1. darsana
2. Vedanta
3. Madhyamika
4. Samkhya
5. Veda
6. Rg-Veda
7. Purusa

سه ربع دیگر او جاودان و در بهشت است
هنگامی که خدایان فرزندشان انسان [پوروشا] را قربانی کردند
روغنی که گرفتند بهار شد
پائیز قربانی آنان و تابستان آتش
از آن قربانی کیهانی
قطره‌های روغن جمع شد
از آن قطره‌ها پرنده‌های بالدار زاییده شد
و حیوانات وحشی و اهلی
وقتی که انسان را مثله کردند
پیکر او را چند تکه کردند؟
دهان او چه شد؟ نشیمن‌گاه او چه بود؟
ران و پاهای او را چه نامیدند؟
برهمن دهان او شد
راجانیا (شاهزاده) بازوهای او
از ران‌های او ویشیا (صنعتگر و تاجر) پیدا شد
پاهای او به شودرا (کارگران) زندگی بخشیدند
ماه از ذهن او زائیده شد
و چشم او خورشید را زایید
و وایو (باد) از نفس او پیدا شد
از ناف او گل سرخ به وجود آمد
از سر او آسمان ظاهر شد
از پای او زمین، از گوش‌های او جهت پیدا شد
و به این ترتیب دنیا را آفریدند(۶۴)

اسطورهٔ قربانی کردن انسان فطری یا پوروشا پیوند جدایی‌ناپذیر میان نظام حاکم بر ابنای بشر و نظام طبیعی را آشکار می‌سازد، اعتقادی که طی قرون و اعصار بر تعالیم دین هندو تأثیر تعیین‌کننده‌ای داشته است.

لیکن اساطیر نجومی دیگر نیز در دین هندو وجود دارد که از آفرینش عالم به‌وسیلهٔ بانگ ازلی قدسی[1] حکایت می‌کند که در اثر آن نیروی واحدی موسوم

1. Mantra Aum

به پرانا[1] بر همهٔ عالم جریان می‌یابد و نظام طبیعی را به منشأ الهی آن پیوند می‌دهد. نمونهٔ دیگر اسطورهٔ مشهور به افسانه «تخم برهمن»[2] در چاندوگیا اوپانیشاد[3] است:

> خورشید برهمن است. این خود درسی است و می‌توان آن را چنین توضیح داد. در ازل این عالم عدم بود. سپس وجود پیدا کرد و بزرگ شد. بعد تبدیل به یک تخم شد و یک سال به همان حال باقی ماند. سپس تخم سر باز کرد و از آن یک قطعه نقره و یک قطعه طلا بیرون آمد. نقره زمین و طلا آسمان شد. از پوسته بیرونی تخم کوه‌ها و از پوستهٔ درونی آن شبنم و ابر به وجود آمد. رگ‌های آن رودها و مایع داخل آن اقیانوس‌ها را درست کرد.(۶۵)

در اینجا اسطورهٔ مزبور، باز به یک منشأ الهی اشاره می‌کند که همهٔ امکانات تجلی دور کیهانی خاصی را در بردارد. آنچه در زندگی این ادوار پیش آمده درست مطابق نظامی است که در آن در ابتدا تخم کیهانی اولیه یا برهماندا وجود داشت که «بزرگ» می‌شود و سر باز می‌کند تا هم عالم طبیعت و هم عالم بشری را در برگیرد. این اساطیر گوناگون همگی به یک اصل اساسی دین هندو و ادراک آن از طبیعت به‌مثابهٔ وجودی قدسی اشاره دارند(۶۶) این نظریه موجب شده تا بسیاری از متفکران به نادرستی چنین نتیجه گیرند که بینش دین هندو دربارهٔ طبیعت دیدگاهی پانته‌ایسم است. صرف‌نظر از انحرافاتی که ممکن است در نتیجه اعتقادات عامیانه در دین هندو صورت گرفته باشد، بدون تردید نظریات ماوراء طبیعی و کیهان‌شناسی این دین به‌هیچ‌وجه پانته‌ایستی نیست. سرود ریگ ـ ودا که به پوروشا تقدیم شده آشکارا تأکید دارد که عالم کائنات تنها یک ربع آفرینش است و به این ترتیب صریحاً هم شأن بودن خداوند را با طبیعت ـ که تعریف پانته‌ایسم است ـ انکار می‌کند. با در نظر داشتن این نکته مهم و با یاد برهمن لابشرط که حقیقت مطلق و فراتر از تمام درجات وجود کیهانی است،

1. Prana
2. Egg of Brahman
3. Chandogya Upanishad

باید تأکید کرد که بیشتر تعالیم دین هندو کیهان را با «پیکر الهی» یکی می‌داند و نظام طبیعت را تجلی مستقیم نظام الهی تلقی می‌کند. در واقع در ماندا کا او پانیشاد چنین آمده است: «همچنان‌که یک عنکبوت تار خود را می‌تند، همان‌گونه که گیاهان خوش‌بو در زمین می‌رویند، و مو بر سر و پیکر انسان زنده می‌روید، به همین ترتیب نیز از سوی خداوند لایزال عالم کائنات خلق می‌شود».(۶۷)

این حقیقت صریحاً در این سرود والای دین هندو یعنی بهگوت - گیتا نیز بیان شده که در آن کریشنا چنین می‌خواند:

من میلاد این جهانم
و مرگ آن نیز
من همانم که علت همهٔ چیزهاست
و غیر من هیچ
تمام عالم بر دوش من قائم است
همچون مروارید که به رشته نخ کشیده شده
من گوهر و ذات آبم
نور ماه و خورشیدم
من نوای همهٔ وداهایم
کلامی که خداست
این منم که طنین صدای اثیرم
و نیروی هر انسانم
من رایحهٔ قدسی زمینم
ونور آتشم
زندگی همهٔ زندگی‌ها
من ریاضت زاهدانم
بدان که هر آنچه به حالات سَتْوَه تعلق دارد
و به حالات رَجَس و تَمَس
از فیض وجود من پیش می‌روند
آنان در من محدودند
اما نه من در آنان(۶۸)

به این ترتیب کیهان و عالم کائنات پوشش آوَتارا[1] و علت تمام رویدادها در طبیعت است. جریان‌هایی که بر همهٔ عالم طبیعت حاکم است بنا بر اعتقادات دین هندو باید در او جست‌وجو شود، در عین حال که او خود فراتر از کلیه محدودیت‌ها و تعینات کیهانی است، البته این نظریه از اهمیت نظم و قانونمندی که در وداها حتی برخدایان نیز تقدم دارد نمی‌کاهد. دو مفهوم عمده دین هندو که به قانونمندی‌های طبیعت و نظام انسانی مربوط می‌شود رتا[2] و دارما[3] است که نخستین این دو به دوران قبل از وداها و دومی به دوران پس از وداها تعلق دارد. همچنانکه بزودی ملاحظه خواهیم کرد این دو حایز اهمیت والایی در آیین بودایی نیز هستند.(۶۹) این اصطلاحات هم مفهوم قانونمندی کیهانی و هم اخلاقی دارند و در یک آن هم بُعد دینی و هم بُعد «طبیعی» هستند. همچنانکه در ادیانی که در صفحات پیش از آنان سخن گفته شد، در دین هندو نیز دو عامل فوق هرگز از یکدیگر جدا نیستند. دین هندو خود قانون ابدی یا سناتانادارما[4] خوانده می‌شود. اوپانیشادها دارما را با آتمان[5] و به عبارت دیگر ذات روح و همچنین قوانین مانو[6] را با اصول حاکم بر جامعه بشری و هماهنگ با قوانین کیهانی یکی می‌دانند، در صورتی که از دیدگاه گیتا[7] دارما از خودِ طبیعت قدسی سرچشمه دارد. نظم واحدی که ریشه در نظام الهی دارد هم نظام طبیعت و هم نظام حاکم بر بشر را آفریده و پیوند جدایی‌ناپذیر میان آن دو را مقدر ساخته است.

دقیقاً به دلیل اینکه طبیعت بر پایهٔ دارما قرار دارد، خود می‌تواند به‌عنوان مرشدی معنوی[8] همچنانکه در بهگوَتا ـ پورانا[9] آمده است به شیوه خود عمل کند. بنا به نص پانکاداشی[10] خداوند عالم همچون خورجین سعادت است

1. Avatara
2. Rta
3. Dharma
4. Sanatanadharma
5. Atman
6. Manu
7. Gita
8. guru
9. Bhagvata Purana
10. Pancadasi

که تمام تحولات و تکوین بالقوه و قانونمندی‌های موجود در مایا یا واسناها[1] را در درون خود دارد.(۷۰) خداوند سلطان باطنی عالم کائنات است و دنیا یا جاگت[2] با وجود او عجین شده است. اوست که دنیا را با توجه به علیت‌های ویژه (کارما) موجودات زنده خلق می‌کند.(۷۱)

انسان می‌تواند از طبیعت دربارهٔ قانونمندی‌های حاکم بر آن، که در تحلیل نهایی همان قانونمندی‌های حاکم بر خود او نیز هست، درس‌های بسیار بیاموزد و به سوی سلطان باطنی عالم کائنات هدایت و در نتیجه به رستگاری نائل شود. در پرتو اصولی که در طبیعت متجلی و در عین حال از آن نیز متعالی‌تر است، شناخت طبیعت نهایتاً می‌تواند انسان را به آزادی، یعنی رستگاری از دیدگاه دین هندو، رهنمون سازد. افزون بر این شناخت طبیعت تنها شناخت یک بُعدی نیست و نباید با شناخت تجربی و برون‌ذهنی اشتباه شود. برای شناخت طبیعت شیوه‌های گوناگونی مطابق با درجه آگاهی هر بشر جستجوگر وجود دارد. همچنین اشکال و درجات گوناگونی از نظم ظاهری و باطنی را داراست که هریک در سطح خود حقیقت دارد و در پرتو متحول‌شدن روح انسان طالب شناخت قابل شناسایی است؛ در عین حال که همین شناخت و علم خود موجب چنان دگرگونی‌ها نیز می‌شود. در نتیجه، شناخت نظام طبیعت انسان را به این آگاهی رهنمون می‌سازد که واقعیت کیهان، وجود خداوند و قانونمندی‌هایی را که در نظام الهی ریشه دارند، چون حجابی از نظرها مستور می‌دارد.

قبل از خاتمهٔ این بحث مختصر دربارهٔ دین هندو باید نکته‌ای دربارهٔ نظام زمان یا سیر تاریخی ادوار کیهانی که در این دین بیش از هر دین دیگری مورد بحث قرار گرفته تذکر داده شود. شناخت نظام طبیعت از زاویهٔ دینی نه‌تنها شامل نظم در مکان، بلکه نظم در زمان نیز هست. دین هندو به ادوار کیهانی متعددی اعتقاد دارد که در متونی چون پوراناها[3] مورد بحث واقع شده است. در این متون

1. Vasanas
2. gagat
3. Purana

آهنگ ادوار کیهانی و قانونمندی‌هایی که بر پیدایش احوال گوناگون این ادوار از جمله بر یوگه‌ها[1]، کالپه‌ها[2] و منونتره‌ها[3] در مورد عواقب طبیعی، اجتماعی و معنویشان حاکم است به‌تفصیل بررسی شده است.

هرچند در اینجا میسر نیست که به بررسی اعتقادات دین هندو دربارهٔ ایـن ادوار بپـردازیـم، امـا مهـم ایـن اسـت کـه از آنهـا به‌عنوان نمونه بارزی از إشراف ایـن دیـن بـه ترتّـب زمانی طبیعت یاد کـنیم. ایـن تـوجه در مـیان بـابلی‌ها و مصریان باستان با تقویم‌های مقدس‌شان، در میان ایرانیان با تقسیم تاریخ جهان به دوازده دوران مشخص، در میان مسلمانان با اعتقاد به ادوار نبوت بـه‌عنوان تبیین‌کننده تاریخ عالم بشری و عالم کیهانی و در میان پیروان ادیان دیگر نیز به شیوه‌های گوناگون مشاهده می‌شود. اما در دین هندو اهمیت دینی این ترتّب زمانی طبیعت و سیر ادوار بلند و کوتاه کیهانی به تفصیل بی‌نظیری شرح داده شده است. به همین جهت لازم است در اینجـا به‌عنوان مهم‌ترین عنصر در امر ادراک دینی نظام طبیعت مورد توجه قرار گیرد، حتی اگر نظریهٔ مزبور به همان شیوه و به نسبت سایر ادیان شرح داده نشده باشد، یا از دیدگاه برخی از ادیان نادیده گرفته شده یا مردود شناخته شود. آنچه در چهارچوب تحقیق حاضر مهم است این است که در ادراک دینی نظام طبیعت باید به وجود یک بُعد زمانی نیز توجه داشت.

آیین بودایی

شاید تصور شود در دینی چون دین بودا که در آن بر غلبه بر رنج که ذاتی زندگی دنیوی (سمسـاره) است و رسیدن به نیروانا تأکید می‌شود، بی‌آنکه زندگی آدمی صرف فهم سرشت اشیا شود، جایی برای نظریه دربارهٔ نـظام طبیعت وجـود ندارد. این گفته تنها وقتی صحیح است که در دین بودا نیز همچون ادیان دیگر به جست‌وجوی نظریات کیهان‌شناسانه بپردازیم، هر چند که حتی چنین نـدارد.

1. yugas
2. kalpas
3. manvantaras

این گفته تنها وقتی صحیح است که در دین بودا نیز همچون ادیان دیگر به جست‌وجوی نظریات کیهان‌شناسانه بپردازیم، هر چند که حتی چنین کیهان‌شناسی‌ای را نیز، چنان‌که در تبت یا در میان برخی مکاتب چین یا ژاپن مشاهده می‌شود، بعدها در روند تحول دین بودا نیز می‌توان مشاهده کرد، اما اگر کسی بخواهد به اساسی‌ترین نحو به معنای نظام طبیعت در دین بودا پی ببرد، حتی در دوران قبل از شکوفایی فلسفی و کیهانی آن می‌تواند شواهد و اشارات مهمی در بطن این دین پیدا کند.

اولاً بنا بر اعتقادات بوداییان حضرت بودا یکی از موجودات نادری است که به مقام تاتگتاها[1] نائل شده بود، یعنی کسی بود که طبیعت پدیده‌ها را فی‌نفسه و آنچنان‌که هست شناخته بود. ثانیاً وی از معدود کسانی است که می‌دانست حقیقت دارما طبیعتِ پدیده‌ها را تشکیل می‌دهد. دارما هم دین است و هم نظم عالم کائنات یا «قانون طبیعی» که عالم مادی یا سامسارا بر اساس آن عمل می‌کند،[(۷۲)] اما بنا بر اعتقادات دین بودایی دارما خود خالق و علت ندارد. بودا خود دارما را نیافرید یا علت آن نبود، بلکه تنها آن را کشف کرد و به همه نشان داد.

در متون پالی واژهٔ دارما همیشه به معنای «اصل» یا «قانونمندی» به کار می‌رود، یعنی قانونمندی‌ای که بر عالم حاکم است و به آن نظم می‌بخشد. بودا این حقیقت را تبلیغ می‌کرد. در متون پالی، داما به معنای نظام تبیین شده عالم است.

> آنچه بودا به‌عنوان نظام قانونمند، عالم قدیم، ابدی، و ذات موعظه می‌کرد تفسیر او نبود، چه رسد به اینکه به‌وسیلهٔ او آفریده شده یا مقدر شده باشد. بلکه حقیقتی قابل فهم برای ذهنی چون ذهن او بود و توسط او به‌عنوان بودی، یعنی وحی و بیداری تبیین شد. به این ترتیب بودا کاشف نظام حقیقت (دارما)، منطق کلی، فلسفه یا ارزشی بود که در آن عناصر منطقی و عقلی درهم آمیخته‌اند.[(۷۳)]

---

1. Tathagata

در مکاتب بعدی مفهوم دارما بیشتر شکافته و شرح داده شد. ماهایانا، دارما نماد تعالی و حلول حقیقت تمام پدیده‌ها و تعالیم بوداست که نظام جهان‌شمول طبیعت و نیز راه رستگاری و رهایی از زندگی مادی دنیوی (سامساری) را وصف می‌کند. در مکتب سرواستیوادا[1] نظریهٔ دارما که هم به مفهوم حقیقت و هم علم، فریضه و اخلاقیات استفاده می‌شود به گونه‌ای منظم شرح داده شده است.(۷۴) بنا بر تعالیم این مکتب اشیا نه‌تنها فاقد جوهرند، بلکه تنها مقولات وضعی هستند؛ عالم از یک سلسله ذوات تشکیل نشده، بلکه سیلان انوار (دارما) مختلف است. لیکن این نور سیلان امری مغشوش و نامنسجم نیست، بلکه دقیقاً بر اصل «منشأ واحد و وابسته» (پرتیبه ـ ساموت پادا) استوار است. افزون بر این، قانون اخلاقی (کارما) بر این قانون عِلّی که هم بر عالم جمادات و هم بر عالم جانداران حاکم است نیز اعمال می‌شود.

هفتاد و دو دارما عنصر وجودی همهٔ پدیده‌های زنده را تشکیل می‌دهند. این دارماها مشروط‌اند زیرا تابع اصل علت و معلولی هستند. از میان آنان سه دارما لابشرط‌اند و اصل علت و معلولی آنان را مقید نمی‌کند. این نظریهٔ دارما تبیین می‌کند که چگونه عالم در چهارچوب زندگی حسی، به‌ویژه سیلان بشری عمل می‌کند، زیرا دین بودا به‌طور عمده به حیات بشری می‌پردازد.(۷۵) برخی از این دارماها، البته نه به‌عنوان ذوات حسی، با عالم اعیان سروکار دارند و همیشه در رابطه با شعور مفصلاً طبقه‌بندی می‌شوند. از دیدگاه مکتب سرواستیوادا این دارماها دارای واقعیت وجودی‌اند و بر اساس اصول کارما به‌وجود می‌آیند یا از میان می‌روند، اما مکاتب دیگر از قبیل لوکوتراوادا[2] تنها دارماهای «لابشرط» را حقیقی می‌دانند و کلیه دارماهای مشروط را غیرواقعی می‌پندارند. اما مکتب ماهایانه حتی دارما را نیز خلأ و بیهوده تلقی کرده آن را سیلان مادی دنیوی (سامساره‌ای) می‌داند. به‌همین جهت دارماها را تماماً نادیده می‌گیرد و در عوض بر دارمای واحد به‌عنوان حقیقت غایی که در جسم جاویدان بودا نماد پیدا کرده تأکید می‌کند.(۷۶)

---

1. Sarvastivada
2. Locottravada

آنچنان‌که در ذن و نیز در آثار دوگن می‌توان به‌وضوح مشاهده کرد، مکاتب متأخرتر دین بودا، به‌ویژه مکاتبی که در ژاپن ظاهر شدند، تحولات گسترده‌ای در نظریات مربوط به شناخت طبیعت به‌وجود آوردند. اما حتی در اوایل دوران گسترش دین بودا در ژاپن نیز می‌توان توجه خاص این دین را در ادراک تقدس طبیعت که در شینتوییسم هم بسیار بر آن تأکید شده و تعالیم آن قرن‌ها قبل از گسترش دین بودا در آن سرزمین نفوذ داشت مشاهده کرد. کوکای یعنی نخستین کسی که تعالیم دین بودا را به ژاپن آورد بودای غایی را به مفهوم بودا ـ طبیعت که همچون نوری در درون همهٔ پدیده‌ها می‌درخشد تعبیر می‌کرد.(۷۷) کامی‌های شینتو به‌منزلهٔ خدای حامی دارما یعنی گاهوشین[1] به صورت‌بخشی از معبد بزرگ ژاپن درآمد. در چهارچوب سرزمین ژاپن دین بودایی در واقع تارک دنیا نبود بلکه خود را در عالم طبیعت متجلی می‌کرد. بسیاری از حکمای ژاپنی از نقش نجات بخش طبیعت به تفصیل سخن گفته‌اند.(۷۸) در هر صورت تردیدی نیست که در دین بودا گرایشی وجود داشت که در ادوار بعدی تاریخ این دین در آسیای شرقی و به‌ویژه در ژاپن به بحث دربارهٔ بودا بودن عناصر طبیعت از قبیل گیاهان و درختان پرداخت. تا جایی که حکیمی همچون سایگیو[2] به خاطر اهمیت وافری که به طبیعت نسبت می‌داد موجب ظهور نوعی تأویل شد که به نسبت دادن نقش نجات‌بخش به عالم طبیعت انجامید و بر اساس آن «این گونگی» بودن اشیا تنها در بستر اشکال دنیای طبیعت قابلیت تحقق پیدا می‌کرد.

در دین بودا نیز همانند ادیان دیگر، با وجود شرایط بسیار متفاوت از دین هندو و ادیان ابراهیمی و نیز به‌علت انکار منشأ دارما به‌مثابه آغازگران، نکته دیگری که باقی می‌ماند تأکید بر وجود یک نظام طبیعی است که اهمیت دینی دارد، از نظام اخلاقی جدایی‌ناپذیر است، بر حیات بشر حاکم است و به طرز انکارناپذیری با آن عجین شده است. دارماهای جهان طبیعت و ابنای بشر

1. Gohoshin
2. Soigyo

حقایقی مجرد و از هم بیگانه نیستند، بلکه بخشی از همان ادراک معنای دارما هستند که در یک آن هم حقیقت، هم اصل و هم شریعت است و اطاعت از آنها، رعایت آنها و زیستن بر اساس آنها وظیفه و فریضه است.

دین زرتشت

در میان ادیان ایرانی میترائیسم و مانویت جزو ادیان زنده به‌شمار نمی‌آیند، اما دین زرتشتی هنوز پیروان معدودی در ایران و هند دارد. با این حال نقش تاریخی این ادیان در زندگی کلی دینی و فلسفی آسیای غربی و مدیترانه بسیار قابل توجه است. به همین جهت باید در اینجا مختصری دربارهٔ مهم‌ترین آنها، یعنی دین زرتشت سخن گفته شود. اما اهمیت دیگر ادیان این گروه و به‌ویژه مانویت و میترائیسم، مخصوصاً تا آنجا که به مسائل کیهان مربوط می‌شود، باید پیوسته به خاطر سپرده شود. به‌ویژه باید گسترش همه‌جانبه میترائیسم را با تأکید خاص آن در قلمرو امپراطوری رم (۷۹) بر زیج و ماهیت قدسی ستارگان و یا چالشی که مانویت در رویارویی با مسیحیت فراهم آورد و نقش مهمی که در زندگی و سرنوشت شخصیت برجسته‌ای همچون سنت آگوستین ایفا کرد نباید هرگز فراموش کرد.(۸۰)

دربارهٔ دین زرتشت باید گفت که علاوه بر تأثیراتی که این دین بر فلسفهٔ یونانی و نیز بر ادیان ابراهیمی به جا گذاشته، در میان ادیان باطن‌گرای غرب نام بنیانگزار آن با علوم کیهان همراه بوده و رسالات علمی بسیار به وی نسبت داده شده است. در هر صورت نظریهٔ دین زرتشت دربارهٔ نظام طبیعت هم به خودی خود و هم به دلیل تأثیراتی که بر مکاتب بعدی فلسفی و دینی در دنیای اسلام و نیز در غرب داشته از اهمیت فراوان برخوردار است. دین زرتشتی رابطه‌ای مستقیم با دنیای طبیعت و عناصر کیهان بر اساس نیایش برقرار کرده و این رابطه را نه‌تنها در اعتقادات این دین بلکه در شعائر آن نیز گنجانده است. زرتشت در کتاب مقدس دربارهٔ مراسم بیست و هشتمین روز ماه چنین می‌فرماید: «ما این نیایش را به افتخار زمین که از فرشتگان است برگزار می‌کنیم».(۸۱) در این نگرش

زمین به‌مثابهٔ بخشی از سلسله مراتب فرشتگان که در دین زرتشتی اهمیت محوری دارد تلقی می‌شود. مسئله این نیست که «زمین چیست؟»، بلکه این است که «زمین کیست»؟ همچنان‌که هانری کربن اظهار داشته «در اینجا باید پدیدهٔ زمین را به‌عنوان یک فرشته مجازی تلقی کرد.(۸۲) کیهان‌شناسی و فیزیک چنین زمینی دارای ساختاری است که پاسخ به پرسش فوق یعنی «زمین کیست؟» را در بردارد و نه «زمین چیست؟» را.

کیهان‌شناسی آیین مزدایی که پایهٔ بینش و ادراک آن را از نظام طبیعت تشکیل می‌دهد بر اساس تمایز وجودی بین دو اصل اورمزد (اهورا مزدا) یعنی نور نامتناهی و اهریمن یعنی ژرفنای بی‌انتها تاریکی قرار دارد.(۸۳) از این روست که به این دین ثنویت نیز نسبت داده شده است، اما امروزه این تعبیر از سوی زرتشتیان قویاً رد می‌شود و پیروان این دین خود را عمیقاً موحد می‌دانند. در هر حال، آفرینش کیهان و نظامی که بر آن و بر قانونمندی‌های آن حاکم است هم وجودی و هم اخلاقی‌اند. زمین و در حقیقت تمام آفرینش تا قیامت کبری ـ یعنی زمانی که درگیری این نیروها یا عناصری که تاروپود خود کیهان را تشکیل می‌دهند و با جدا شدن آن دو از یکدیگر تاریخ کیهان به پایان می‌رسد ـ صحنه برخورد نیروهای نور و تاریکی است.(۸۴) به این ترتیب تاریخ کیهان با سه نقطه عطف یعنی آفرینش، تضاد و جدایی مشخص می‌شود. طبیعت آغاز و انجامی دارد و عمیقاً تابع قانونمندی است؛ آشا اصل کلیه اصول ـ قانونمندی که هم کیهان و هم اخلاقی است و نمایندهٔ آسمانی و کیهان عدل الهی است. حاکم بر طبیعت و بر حیات انسان و معادل تائو در دین چین، رتا و دارما در هندوییسم، و تا حد زیادی شبیه دایکه[1] در دین یونانی است.(۸۵)

بنا بر جهان‌بینی دین زرتشت عالم کائنات از بالا و به‌وسیلهٔ هفت «وجود قدسی جاودان» یا امشاسپندان اداره می‌شود که عبارتند از اهورامزدا و شش فرشته که در مجموع اعیان ثابته فطریِ هفت‌گانه تمام آفرینش را تشکیل

---

1. Dike

می‌دهند. همچنان‌که در یشت نهم در اوستا شرح داده شده، نیروی آنان در همهٔ پدیده‌ها جاری است و آنان را به فعالیت می‌اندازد. از این فرشتگان سه تن مؤنث و سه تن دیگر مذکرند و اهورا مزدا طبیعت آنان را در وجود خود وحدت می‌بخشد. موجودات در این دنیا از طریق نیایش آفریده می‌شوند و هر فرشته یا نیروی نورانی به اتکا قدرت نور خود قسمتی از آفرینش را به عهده دارد و آن قسمت موجودیت فردی فرشته مزبور است. به این ترتیب ملک اعلا وهومنه (بهمن) وجود حیوان را آفرید. سپنتا آرمیتی (اسفند آرموز)، که پلوتارک آن را به سوفیا برگردانده است. زمین را خلق کرد.(۸۶) این فرشته‌ها از کمک گروه دیگری از فرشتگان یا ایزدان (یَزِه‌تاها) نیز برخوردارند. ایزد به معنای موجودی پرستیدنی است. از میان آنان می‌توان از زمیات فرشته ماده زمین و به بیان هانری کربن شکوه آسمان[1] نام برد که در حکمروایی بر دنیای طبیعت با فرشته‌ای موسوم به اَمُرداد همکاری دارد.(۸۷) افزون بر اینها موجودات دیگری نیز موسوم به آسمانی فره‌ورتی وجود دارند که در خدمت اهورامزدا برای جنگ علیه اهریمن کمربسته‌اند. آنان نمونه مثالی موجودات و فرشته نگهبان آنان هستند.

کیهان‌شناسی دین زرتشت بر جدایی میان عنصر زمینی (گیتیک) و آسمانی (میناک) تأکید می‌ورزد. هر موجود زمینی معادل آسمانی دارد. به عبارت دیگر هر پدیده‌ای دو وجه وجودی دارد، یکی وجه ملکوتی و معنوی و دیگری مادی یا زمینی. افزون بر این هر پدیده ملکوتی رابطه‌ای نطفه‌ای یا جنینی با شیء مادی دارد و می‌توان گفت که هر آنچه به‌عنوان وجه زمینی اشیا دیده می‌شود در واقع تحقق آن در زمین و در سطحی پایین‌تر از سطح ملکوتی آن است. لیکن به‌طور کلی نمی‌توان همچون یک فرشته وجه ملکوتی اشیا یا خود زمین را با معیارهای متعارف شعور شناخت. آنچه لازم است متحول شدن ذهن و خیال و نیل به آن درجه‌ای است که کربن آن را خیال خلاق[2] می‌نامد.(۸۸) این دگرگون شدن ذهن جز با کمک آن نور ملکوتی که در دین زرتشت خُوَرْنه یا «نور جلال الهی» نامیده می‌شود میسر نیست.

1. Dee Terrestis

2. imaginato vera

این نور که از آغاز آفرینش به‌عنوان نور مقدس وجود داشته به اشیا و پدیده‌ها نظم و انسجام می‌بخشد و پیروزی نهایی نور را بر تاریکی تضمین می‌کند. این نور همچنین بُعدی از معاد نیز دربردارد که در عالم هنر به هاله نور تعبیر شده است. کتاب بندهشن آن را با ذات روح یکی می‌داند. از طریق این خُوَرنه است که متحول شدن مفهوم عالم ملک از صورت یک وجود مادی به فرشته میسر می‌شود. با کمک این نور می‌توان شناخت عمیق از نظام طبیعت کسب کرد. برخلاف اصطلاح رایج در علم زمین‌شناسی جدید ما نیز به پیروی از کربن آن را علم حکمت زمین[1] نام نهاده‌ایم.(۸۹)

دین زرتشتی همچنین اعتقادات و نظریات مهمی دربارهٔ قربانی کردن گاومیش اصیل و انسان نخستین (کیومرث) دربردارد. این اعتقادات تفاوت‌های مشخص و در عین حال شباهت خیره‌کننده‌ای به اعتقادات دین هندو در این زمینه داشته در ادراک جهان‌بینی زرتشتی.از نظام طبیعت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، اما مهم‌ترین اعتقادات دین زرتشت نظریات مربوط به فرشتگانی است که بر همهٔ موجودات طبیعی حاکم‌اند و به کلیه موجودات کیهان نظم می‌بخشند. همچنین اعتقاد به نبرد دائمی میان نیروهای نور و ظلمت که در عین حال نبرد میان خیر و شر نیز هست از این دسته از اعتقادات است. اهمیت اخلاقی نظم و پویش طبیعت و قانونمندی‌های آن از اینجا نشأت می‌گیرد. پنداشتن عالم ملک به‌عنوان موجودی آسمانی یعنی فرشته نه‌تنها از زیبایی شاعرانهٔ عمیقی برخوردار است بلکه از حقیقت عمیق کیهان‌شناسانه و دینی نیز حکایت می‌کند؛ حقیقتی که به فراموشی سپردن آن در دنیای متجدد و تقدس‌زدایی توأم با انهدام طبیعت و کرهٔ زمین بی‌ارتباط نیست که این چنین منظم و با موفقیت طی چند قرن گذشته انجام شده است.

---

1. geosophy

ادیان یونانی

شاخه‌های گوناگون ادیان یونانی و به بیان بهتر ادیان مختلف یونان از مذاهب خدایان المپی تا ادیانی که به خدایان و ارواح و عالم غیب اعتقاد داشتند و نیز مذهب دیونیسیوسی ـ اورفه‌ای، که در اعصار قدیم عمیقاً به هم مربوط بودند،(۹۰) همگی از صحنه روزگار ناپدید شده‌اند، اما بحث دربارهٔ ادراک و موضع آن ادیان دربارهٔ نظام طبیعت بسیار مهم است، زیرا مکاتب مابعدالطبیعه تفکر یونانی از قبیل مکتب افلاطونی با این ادیان ارتباط نزدیک داشتند و ضعف تدریجی و افول آنان به‌طور غیرمستقیم به ظهور فلسفه و علوم یونانی انجامید. در نتیجهٔ این واقعیت، شرک‌گرایی در یونان در دوران رنسانس موفق به قلع و قمع و انهدام تمدن قرون وسطای مسیحیت شد و مستقیماً در ظهور انسان‌گرایی رنسانس و به‌طور غیرمستقیم در ظهور و تفوق فلسفه و علوم جدید نقش به‌سزایی داشت. طغیان علیه شناخت مسیحیت و به‌طور کلی دین از نظام طبیعت در دنیای غرب عمیقاً با متحول شدن جهان‌بینی دینی یونان ارتباط دارد. این جهان‌بینی برای نخستین‌بار موجب جدایی دین هم از تعقل و هم از اسطوره گردید (۹۱) و هم مطالعه دنیای طبیعت را به‌عنوان یک واقعیت تهی از حضور خداوند میسر ساخت.(۹۲) از این رو برای ما در این بررسی نظریات دین یونان نسبت به طبیعت و عالم کائنات از اهمیت به‌سزایی برخوردار است.(۹۳)

اصطلاح رایج در زبان یونانی برای عالم طبیعت به وسیع‌ترین معنای آن، یعنی کیهان، تا آنجا که به ادراک یونانیان از عالم مربوط می‌شود بسیار گویاست. هرچند این اصطلاح تا امروز در زبان‌های اروپایی باقی مانده است، اما در این زبان‌ها به هیچ‌وجه همان وسعت و عمق معنی را که در افهام یونانیان داشت ندارد. بسیاری از کسانی که امروزه این اصطلاح را به کار می‌برند در حقیقت از معنای اصلی آن یعنی مفهوم نظم و قانونمندی آگاه نیستند. در صورتی که برای یونانیان این اصطلاح «متعالی‌ترین اعتبار دینی» را داشت.(۹۴) معنای آن نه‌تنها نظم بلکه در عین حال زیبایی، هماهنگی و شعور را در خود داشت. در زبان یونانی هرگز این واژه تنها معادل اصطلاح عام که در زبان انگلیسی به معنای

«دنیا» مصطلح است نبود؛ واژه‌ای که مفهوم اصلی و اولیه آن به معنای «انسان اعظم» تقریباً معادل پوروشا یا انسان کامل است به کلی از خاطره‌ها فراموش شده است.(۹۵) برای یونانیان دنیا را کیهان نامیدن، این مفهوم را همراه داشت که عالم کائنات الگوی نظمی است که هم زیباست و هم موجودی زنده و ذی‌شعور و به بیان افلاطون متعالی‌ترین وجود محسوس است.(۹۶) به همین دلیل است که هزیود شاعر یونانی قرن هشتم قبل از میلاد نظام طبیعت را از نظام اخلاقی جدایی‌ناپذیر دانسته و تأکید کرده است که این نظام بایستی به‌عنوان الگویی مورد تقلید انسان نیز قرار گیرد.(۹۷)

همان‌گونه که در کتاب *تبارنامه خدایان*[1] اثر هزیود نیز ذکر شده، کیهان (کاسموس) از خلأ و یا هیولای بی‌شکل ازلی (خائوس) زائیده شد: «پیش از هر چیز هیولای بی‌شکل به وجود آمد، سپس زمین پهناور یعنی مأمن و مسکن ابدی و مطمئن همهٔ موجودات پیدا شد»(۹۸) همان‌طور که در سرود هومری آمده زمین خود مقدس، وارث حیات و مادر همهٔ خدایان بود:

من آواز زمین استوار را سر خواهم داد
مادر همه، قدیم‌ترین همهٔ پدیده‌ها
زمین به همهٔ موجودات دنیا غذا می‌دهد
به همهٔ رهروان زمین خوب و پهناور
به همهٔ موجودات دریا
و به همهٔ پرندگان
درود ای مادر خدایان
همسر آسمان پرستاره
آزادانه به من عطا کن
برای این جوهر آواز من که دل را جلا می‌دهد(۹۹)

از دیدگاه هومر دست تقدیر یا سرنوشت[2] بر خدایان تقدم دارد و بالاتر از آنان است. سرنوشت در یک آن هم فرمان کیهان و هم اخلاقی است که به گفتهٔ هزیود موجب تقسیم زمین و در واقع تمام عالم میان خدایان می‌شود:

1. *Theogony*
2. moira

زمین (گایا) قبل از هر چیز به آسمان پرستاره که هم‌شأن او بود حیات بخشید تا او را احاطه کند و برای خدایان متبرک تختی جاودانی شود، کوه‌ها را به‌وجود آورد تا خدایان مقدس سعادتمندانه در آن سکنی گزینند، و بالاخره اقیانوس‌های پرتلاطم و دریا را زایید.[۱۰۰]

در این فرآیند اولیهٔ پیدایش کیهان، دنیا به سه بخش تقسیم می‌شود و اصل تقدیر بر آن نظمی حاکم ساخته که خدایان و نیز همهٔ عناصر دیگر مطیع آنند. تنها بعدها در تاریخ ادیان یونان اراده خدایان به‌عنوان منبع و منشأ نظم طبیعت جانشین اصل تقدیر شد و در نتیجهٔ قانون‌گذاری زئوس تخصیص قلمروهای گوناگون طبیعت به خدایان مختلف صورت گرفت. واژهٔ کلیدی قانون یا ناموس با کلمه تقسیم‌کردن قرابت دارد. تقسیم عالم کائنات به دست تقدیر را nomothesia نامیده‌اند، یعنی فرآیند وضع nomoi یا اِعمال قانونمندی nomos به هریک از حوزه‌های طبیعت است؛ اصطلاح یونانی قانون nomos با فعل توزیع کردن nomein هم‌ریشه است. به این ترتیب بر اساس قانونمندی حاکم بر حیطه‌های مختلف طبیعت، نظمی بر طبیعت حکمفرمایی داشت که هم ضروری، هم عادلانه، هم کیهانی و هم اخلاقی بود.[۱۰۱]

کناره‌جویی خدایان از دنیا زمینه‌ای فراهم کرد تا آناکسیمندر عوامل طبیعی یا حرکت ابدی را جانشین خدایان سازد. این مفهوم به تعبیری از اراده خدایان به مفهوم تقدیر نزدیک‌تر است، اما با این حال از جهان‌بینی دین سنتی یونان فاصله بسیار دارد. مفهوم نظام طبیعت در هر دو تعبیر این اصطلاح نه در نتیجه مشاهده طبیعت بلکه به‌طور عمده از طریق دین وارد فرهنگ اصطلاحات فلسفی و علمی یونان شد[۱۰۲] در نتیجه، برخی از اعتقادات اولیه دین یونانی از قبیل ویژگی اخلاقی قوانین طبیعت که به‌عنوان یک اصل پذیرفته شده بود تا جدایی کامل علوم طبیعی از دین در دوران جدید همچنان تداوم یافت.

لیکن دین یونان تنها به ادیان المپی محدود نبود، بلکه با فرقه‌های معتقد به خدایان و ارواح غیبی در هم آمیخت و مفهوم محوری تقدیر بر نظریهٔ نظام طبیعی آن غالب شد. همچنین در دین عرفانی یونان که با نام دیونیزیوسی و

اورفه‌ای همراه است عنصر زمان و تماس مستقیم با خداوند از اهمیت بسزایی برخوردار بود[۱۰۳] و در آن پارسایی و تقوی جانشین تقدیر به‌عنوان اصل نظام شده است. پارسایی خود معنی «روند طبیعت» را نیز به همراه دارد[۱۰۴] همچنان‌که قبلاً نیز تذکر داده شد دیکه شباهت بسیار به اصولی چون تائو در تائوئیسم، رتا در هندوییسم و اَشَه در دین زرتشتی دارد. در واقع به احتمال بسیار دین زرتشتی بر دین اورفئوس و فیثاغورث نفوذ بسیار داشته است،[۱۰۵] زیرا این اصل است که به پدیده‌ها و اشیا نظم می‌بخشد و هیولای بی‌شکل را به کیهان تبدیل می‌کند.

سرودهای آیین اورفه‌ای متأسفانه تا کنون به‌دست نیامده، اما نفوذ آن را در بسیاری از ابعاد تفکر یونانی می‌توان دید. تردیدی نیست که این دین اعتقادات و نظریات کیهان‌شناسانه بسیار مهمی به‌ویژه در زمینهٔ موسیقی و هماهنگی آن با نظام کیهان دربرداشت[۱۰۶] این جنبه از دین اورفه‌ای و به‌طور کلی بُعد باطنی دین یونانی بعدها همراه با عناصر مصری در مکتب فیثاغوری متبلور شد. از آنجا که به یک تعبیر فیثاغورث دوش به دوش مکاتب ایونی آغازگر فلسفهٔ یونان است در بخش بعدی به آیین او خواهیم پرداخت. در اینجا تنها بر جریان‌های درون‌گرایانه و باطنی تفکر دین یونان به منظور شناخت ابعاد خاص و بسیار مهمی از ادراک یونانیان از نظام طبیعی تأکید خواهیم کرد.

این امر در مورد آیین هرمسی نیز صادق است که در آن جریان درون‌گرایانه و باطنی، از آغاز توجه قابل ملاحظه‌ای به مطالعه طبیعت نشان می‌داد. از آن زمینهٔ فکری مکتب فلسفهٔ طبیعی تدوین شد که تا اواخر قرن هجدهم و نوزدهم تأثیر به‌سزایی بر تفکر اروپایی به جای گذاشت. هرمتیسم که زاییدهٔ ادیان مصری و یونانی است در عین حال خود فلسفه‌ای به معنای اصیل کلمه بود و در دوران رنسانس با عنوان فلسفهٔ خالده[1] ـ که خود در عین حال فلسفه نیز تلقی می‌شد ـ یکی شمرده می‌شد.[۱۰۷] به‌همین جهت در فصل سوم به آن خواهیم پرداخت.

1. Philosophia Priscorium

پیش از اینکه بحث دربارهٔ دین یونان را پشت سرگذاریم به جاست که به جریان آیین گنوسی[1] نسبت می‌دهند و گروهی نیز آن را مشتق از مسیحیت می‌دانند اشاره مختصری بکنیم.(۱۰۸) معرفت گنوسی در اواخر حیات تمدن هلنی جریان مهمی به‌شمار می‌آمد و دامنهٔ نفوذ آن به ادیان گوناگون از مسیحیت تا دین بوداگسترش یافته بود.(۱۰۹) آیین گنوسی که باید از عرفان یعنی معرفة در زبان عربی و جنانه در زبان سانسکریت(۱۱۰) متمایز شود تبلور پدیده‌های دینی بسیار پیچیده‌ای است که پیامدهای گسترده‌ای از خود به جا گذاشته است. آیین گنوسی نظریه‌ای نیز دربارهٔ طبیعت داشت،(۱۱۱) اما از آنجا که (دست‌کم از نظر دینی) نظری منفی به نظام عالم داشت و نیز به علت ویژگی پراکنده بودن اعتقاداتش و اشکال مختلف تجلی آن، در چهارچوب تحقیق حاضر از گفت‌وگو دربارهٔ آن خودداری خواهیم کرد، زیرا نمی‌توان بدون انحراف از بحث اصلی به آن پرداخت، با این حال نه‌تنها به دلیل ماهیت گذرای آن به‌عنوان جریانی مرتد در مسیحیت، بلکه به خاطر آثاری که بر ابعاد خاصی از تفکر غرب در ازمنهٔ بعدی به جا گذاشت باید اهمیت آن را خاطرنشان ساخت.(۱۱۲) اگر آیین گنوسی به‌عنوان دین ادامهٔ حیات می‌داد، نظریات آن دربارهٔ نظام طبیعت، حتی اگر مخالف هر آنچه در تمام ادیان دیگر می‌بود، بایستی مانند مانویت که ماهیتی زودگذر، اما آثار دیرپایی داشت مورد مداقه قرار گیرد. لیکن با در نظر گرفتن تبلور تاریخی آیین گنوسی یونان در کتاب حاضر بدون اینکه به کیهان‌شناسی و نظریات آن دربارهٔ نظام طبیعت کشیده شویم، تنها به همین اشاره مختصر بسنده می‌کنیم.(۱۱۳)

ادیان ابراهیمی

ادیان توحیدی ابراهیمی، یعنی دین یهود، مسیحیت و اسلام به یک کیهان معنوی تعلق دارند و به خداوند منزه و یکتا که نه‌تنها خالق جهان است بلکه

1. Gnosticism

حکمت و اراده او بر آن حاکم است اعتقاد دارند. با این حال مفهوم نظام طبیعت در این سه دین به هیچ‌وجه یکی نیست، اما هم از لحاظ تاریخی و هم از نظر نمود میان آنان تفاوت‌های مهم و نیز شباهت‌های قابل توجهی وجود دارد. علاوه بر این هر سه این ادیان، الهیات و مکاتب فلسفی مهمی در طول زمان به‌وجود آوردند که اغلب متأثر از تحولات یکی از آن دو دیگر و نیز فلسفهٔ یونان بود، بنابراین ضروری است که جداگانه به آنها بپردازیم. در عین حال لازم است در انتخاب آنچه ما آن را اعتقادات اصیل این ادیان می‌دانیم و آنچه بعدها در مکاتب مختلف فلسفی و به نحوی از انحا بر اساس تعالیم اولیه آن ادیان تدوین و مطرح شد تمایز قائل شویم. این مشکل به‌ویژه در مورد مسیحیت ـ که نه‌تنها مکاتب متعدد فلسفی در رابطه با نظام طبیعت تدوین کرد، بلکه در عین حال اساس فلسفهٔ جدید غربی نیز به‌شمار می‌رود و بسیاری از مکاتب آن به‌طور کلی ادراک دینی از نظام طبیعت را اساساً قبول ندارند ـ بسیار جدی است.

دین یهود

اگر پرسیده شود که در چه منابعی باید به جست‌وجوی ادراک نظام طبیعت از دیدگاه دین یهود پرداخت طبیعتاً نام *تورات* و *تلمود* به ذهن تداعی می‌شود. *تورات* به شیوه‌های مختلفی توسط مکاتب گوناگون تفسیر شده و *تلمود* عمدتاً به مسائل حقوقی و دینی پرداخته است، لیکن تفسیری (میدارشی) به قلم یک خاخام از قرن چهارم در دست است که به مسئلهٔ آفرینش می‌پردازد و در واقع شرحی است بر کتاب آفرینش، یعنی آن قسمت از تورات که در رابطه با موضوع مورد بحث ما اهمیت بسیار دارد. افزون بر این متفکران دیگری معتقدند باید به فیلون[1] اسکندرانی که نظراتش دربارهٔ کلمةالله عین ثابته آفرینش را دربردارد و مأخذ مهمی برای نظام طبیعت است نیز مراجعه کرد.(۱۱۴) برخی از این دانشمندان در حقیقت فلسفهٔ یهود را به‌عنوان مجموعه‌ای از تفاسیر مختلف[2]

1. Philo
2. midrash

تعبیر می‌کنند و تأکید دارند که چنان شروحی از نظر زمانی حتی بر قدیمی‌ترین تفاسیر خاخام‌ها نیز تقدم دارد.(۱۱۵)

تا آنجا که نخستین آیات تورات دربارهٔ خلقت و نیز آفرینش نظم مدنظر است در طول زمان اختلافات بسیار اساسی میان علمای تلمود شناس و فلاسفه دربارهٔ معنای «آفرینش از عدم»[1] وجود داشته است. دانشمندان دربارهٔ نظریات موسی بن میمون و فلاسفه دیگر در رابطه با مسئلهٔ عدم بحث‌ها و مجادلات مفصلی داشته‌اند. در عین حال گرسونیدس[2] فیلسوف معروف یهودی در قرون وسطی در کتاب *جنگ‌های خداوند* با استناد به کتاب *حکمت سلیمان* نظریهٔ آفرینش را بر اساس هیولای بی‌شکل ابدی تدوین کرد و به این ترتیب با نظریهٔ رایج قرون وسطی و نیز عقاید دانشمندان *تلمودشناس* به مخالفت برخاست.(۱۱۶)

جالب است به‌یاد آورده شود که در دوران تدوین تلمود این اعتقاد وجود داشت که عمل آفرینش به حیطه باطن تعلق دارد و در نخستین فصل کتاب *تلمود*، یعنی میشنا[3] (۲:۱) آمده است که این سرّ نباید در برابر دو نفر افشا شود.(۱۱۷) تنها در ادوار بعدی تاریخ یهود این موضوع در ملأ عام مورد بحث قرار گرفت. به همین جهت شناخت کامل آن و در نتیجه عمیق‌ترین تعبیرات نظام طبیعت از دیدگاه دینی را هنوز باید در عرفان دین و به‌ویژه در میان آن گروه از مآخذ کابالا همچون سِفِریِصیرا جست‌وجو کرد که به‌طور منظم شرح داده شده است.(۱۱۸)

بنا بر نص صریح کابالا، حقیقت الهی یعنی «این سوف» در مخالفت او نیز وجود دارد و به‌عنوان وسیله‌ای برای شناخت خداوند به‌شمار می‌رود. سفیروت‌های ده‌گانه اصول مستقیم کیهان هستند. آفرینش از درون وجود خداوند صورت می‌گیرد، نظریه‌ای عرفانی که هم در اسلام و هم در مسیحیت

1. creat ex nihilo
2. Gersonides
3. Mishna

وجود دارد و به‌زودی دوباره به بررسی آن بازخواهیم گشت. عدم در آغاز آفرینش با هیچ بودن (اَیین) یکی انگاشته می‌شود و این امر نخستین قدم در تجلی حقیقت الهی است.(۱۱۹) خداوند از خود به خود باز می‌گردد تا اجازهٔ آفرینش عالم را عطا فرماید:

> خداوندی که خود همه چیز است نمی‌تواند شریکی داشته باشد. نور الهی خود را در اینجا مستور می‌کند تا دیده شود. نور خداوند خود را از تجلی وجودی باز می‌دارد تا دیده شود، تا به ما اجازه دهد به‌عنوان «غیر» وجود پیدا کنیم، بتوانیم نور او را به ببینیم و شاهد آن باشیم. این معمای خودمستوری خداوند را حکما سومسوم[1] می‌نامند.(۱۲۰)

با این نظریهٔ زیبا و اصیل است که آیین قباله به شرح منشأ نظام طبیعت از «عدم» می‌پردازد که چیزی جز خود نفی‌کردن توسط خداوند نیست. تا آنجا که فرآیند آفرینش مدنظر است یک فاجعهٔ طبیعی، یعنی اسطوره «در هم شکستن کشتی‌ها»، جوهر طبیعت را به نظام الهی پیوند می‌دهد. بنابراین اسطوره، برق نور خداوند بر شش کشتی سفلی از حِبِد تا یسود تابید و بلافاصله آنها را درهم شکست. کشتی آخرین سفیروت یعنی ملخوت نیز شکاف برداشت اما چندان صدمه ندید و از هم نپاشید. قسمت اعظم نور کشتی‌های شکسته‌شده همراه با خود سفینه‌ها به پایین افتاد و به این ترتیب کیهان تشکیل شد. تراشه‌ها (کِلی پات) و تکه‌های این سفینه‌های خرد شده منشأ وجود ماده کثیف شدند.(۱۲۱) به این ترتیب جوهر کیهان خود به تحول یک صیرورت ارتباط دارد که در تحلیل نهایی در ید قدرت نظام الهی است، در حالی‌که نظام طبیعت تابع قانونمندی‌هایی است که بر همهٔ اشیا و حتی بر این فاجعه طبیعی کیهان نیز حاکم است زیرا که این فاجعه هرج و مرج گونه نبود، بلکه بر اساس قانونمندی‌های درونی خاص خود رخ داد.

پیروان آیین قباله و نیز پیروان قرون وسطایی آیین حسیدیسم[2] کاملاً اشراف

---

1. tsumtsum
2. Hassidism

داشتند که تمام نظام این جهان از حقایق اعیان ثابته یا دیموتی[1] منشأ می‌گیرد که همهٔ اشیا چه جماد و چه جاندار آن را در خود دارند. در حقیقت خداوند این اعیان ثابته را به حضرت موسی نشان داد.(۱۲۲) فرآیند آفرینش همچنان‌که در زُهَر[2] نیز شرح داده شده متضمن وجود این حلقه رابط میان حقایق عین ثابته و جهان مادی ظاهری است:

> روند آفرینش در دو سطح صورت گرفت یکی در بالا و دیگری در پایین و به همین دلیل تورات با واژهٔ Beth که ارزش عددی آن دو است آغاز می‌شود. آفرینش در سطح پایین مطابق بالاست، زیرا یکی عالم بالا و دیگری عالم سفلی یعنی عالم محسوس قابل رؤیت را به وجود آورد.(۱۲۳)

حیات الهی در آفرینش متجلی است و کل نظام آفرینش از این خلاقیتی که دائماً در حال دگرگونی و نو شدن است منشأ می‌گیرد. علاوه بر این، تبلورات این خلاقیت الهی در سراسر کیهان متجلی است: «در هر مرتبه از مراتبِ عالمِ مِرکبه[3] و فرشتگان که در عوالم ملکوت و در عالم عناصر چهارگانه پایین‌تر از سفیروت[4] قرار دارد ـ آفرینش آیینه منعکس کننده حرکت درونی حیات الهی است.(۱۲۴) قوانین حاکم بر طبیعت از قوانین عالم مثال تفکیک‌ناپذیر است و عقل و اراده الهی بر همهٔ ابنای بشر حاکم است.

البته همهٔ تعبیرات دین یهود در عمق بینش و تعبیراتی که حکمای پیرو قباله و حسیدی از این دین ارائه کرده‌اند متفق‌القول نیستند، بلکه بیشتر آنان مانند اکثریت مسلمانان و مسیحیان به این اعتقاد که نظام طبیعت بر اساس اراده خالق آفریده شده و به طریق اولی به ماهیت اخلاقی قانونمندی‌هایی که بر جامعه بشری حاکم است بسنده کرده‌اند و به همین جهت در بعد ماهیت اخلاقی قوانین حاکم بر جامعه اتفاق نظر دارند. حتی اگر تمام یهودیان معتقد و مؤمن نظریات حکما و پیروان قباله و حسیدیسم را که در طول اعصار و قرون راجع به طبیعت

---

1. Demuth
2. Zohar
3. Merkabah
4. Sefiroth

تدوین شده بود و طبیعت را جزیی از حیات الهی می‌انگاشت نمی‌پذیرفتند، باز هم اعتقاد به وحدتی که نظام طبیعت، نظام بشری و نیز قوانین دینی و کیهان را به هم پیوند می‌دهد و در طول قرون و اعصار به‌مثابهٔ جزیی از اجزای تشکیل‌دهندهٔ جهان‌بینی سنتی دین یهود درآمده بود، همچنان به قوت و اعتبار خود پابرجا می‌ماند.

دین مسیح

از آنجا که مسیحیت دین عمدهٔ غرب است و در طول قرون و اعصار به‌طرز جدایی‌ناپذیری با بیشتر مکاتب فکری غرب دربارهٔ طبیعت پیوند داشته، هنگامی که به این دین می‌پردازیم مشکل می‌توان بر منابعی دست گذاشت که از میان صفحات آن بتوان نظرات این دین را دربارهٔ نظام طبیعت استخراج کرد. در این مورد می‌توان از مذاهب قدیمی کلیسای کاتولیک، ارتدکس و مکاتب بی‌شمار، ولی کم‌اهمیت‌تر کلیسای شرق نام برد. افزون بر این مذهب پروتستان دست‌کم به علت نقش غیرمستقیم آن در بسیاری از مکاتب فلسفی مربوط به طبیعت که از قرن شانزدهم تا به امروز تدوین شده است اهمیت بسیار دارد، هرچند که برخی این مذهب را الهیات ضدکیهان[1] نامیده‌اند.(۱۲۵) در فصل آینده به بررسی نظریات برخی از برجسته‌ترین فلاسفه مسیحی صاحب‌نظر دربارهٔ طبیعت و از جمله قدیس توماس[2] خواهیم پرداخت و به همین جهت در اینجا از پرداختن به آن خودداری می‌کنیم. در این صفحات تنها به ذکر چند نکته در شرح *اناجیل اربعه*[3] و نخستین چهره‌های صاحب‌نظر دربارهٔ آنان بسنده خواهیم کرد. سپس به دو تن از مهم‌ترین و متنفذترین شخصیت‌های مذهب کاتولیک و پروتستان یعنی سنت آگوستین و سنت ماکسیموس اعتراف‌نیوش خواهیم پرداخت. در عین حال پیوسته به یاد خواهیم داشت که خداوند

---

1. acosmic theology
2. St. Thomas
3. *Gospels*

واجب‌الوجود خالق و روزی‌رسان نظام ممکن‌الوجود کیهان است، اعتقادی که این دو متفکر مسیحی و دیگر نظریه‌پردازان مسیحیت در آن با دین یهود و اسلام اشتراک نظر دارند.

در آیات آغازین *انجیل یوحنا*[1] می‌خوانیم که «در آغاز کلمه بود»، این جمله خود به تعبیری عمیق‌ترین تعریف مسیحیت دربارهٔ نظام طبیعت است. باید به یاد داشت که در اینجا کلمه ترجمه واژهٔ لوگوس[2] است که در زبان یونانی به معنای تعادل و هماهنگی (هارمونی) نیز هست. در نتیجه می‌توان چنین گفت که «در آغاز کلمه بود»، یعنی «نظم و هماهنگی ازلی بود». پس در پرتو این نظم که در بطن معنای کلام وجود دارد نظم و هماهنگی بر تمام عالم حاکم است. اعتقاد دین مسیح دربارهٔ حلول کلام الهی همچنین متضمن حلول تعادل و نظم در کلیه اشیا نیز هست، زیرا این کلام (لوگوس = هارمونی)[3] بود که همهٔ پدیده‌ها را خلق کرد. این نظریه در طول زمان توسط بسیاری از متفکران مسیحی و علمای دینی متمایل به عرفان دنبال شد، اما حتی از دیدگاه متفکرانی که مفهوم کلمه را دربردارنده معنای نظم و هماهنگی نمی‌انگاشتند ـ چنان‌که از مفهوم مسیح به‌عنوان محور عالم[4] نیز استنباط می‌شود ـ نظم و هماهنگی آفرینش نهایتاً می‌بایست در وجود کلمه یعنی حضرت عیسی جست‌وجو شود.

مسیحیان اولیه اعتقاد داشتند که ارواح شیاطین زمین را در اشغال خود داشتند اما این ارواح توسط حضرت مسیح مغلوب شدند و از آن پس دیگر میان خدا و انسان واسطه نبودند.(۱۲۶) مسیحیان اولیه همچنین معتقد بودند که نوما[5] که «نفحه الهی / نفس الرحمن» است عالم کیهان را پر کرده است، زیرا همچنان‌که در انجیل آمده «روح خداوند تمام عالم را پر کرده است» (سوره عقل: ۲۳-۲۲:۷). این روح قدرت شکل‌دهنده و هماهنگ‌کننده، همهٔ اشیاست. به تعبیر قدیس آگوستین: «همچنان‌که اراده خلاق یک مجسمه‌ساز بر روی یک تکه

1. *Gospel of John*
2. Logos
3. Logos=Harmony
4. Axis-mundi
5. pneuma

چوب جاری می‌شود، یا آنچنانکه روح معنوی در سراسر اعضا و جوارح بدن نفوذ می‌کند، روح قدسی نیز چنین است و با یک قدرت خلاقه و شکل‌دهنده بر همهٔ اشیا جاری است.(۱۲۷) بسیاری از کشیش‌های اولیه، علمای دین و حتی شخصیت‌هایی چون سنت جروم[1] که علاقه‌ای به مناجات‌های عارفانه و ذوق‌آمیز نداشت از نفحه‌الهی که بر دنیا و روح حاکم است سخن گفته‌اند.(۱۲۸)

با وجود اعتقاد به عواقب هبوط (بیرون راندن انسان از بهشت)، قدیس آگوستین که عمیقاً مجذوب اهمیت عالم طبیعت بود به‌تفصیل به مفهوم نظام طبیعت پرداخت. وی معتقد بود که «تمام عالم با همهٔ تنوعات بی‌نهایتش مخلوق خداست».(۱۲۹) طبیعت مفهومی نیست جز ادراک هر شیء به همان نوع که هست و هر طبیعتی تا آنجا که طبیعت است خوبی و خیر است.(۱۳۰) سنت آگوستین این خیر را به‌عنوان کمیت، اندازه، شکل و نظم که در کلیه پدیده‌ها ـ در برخی بیشتر و در بعضی کمتر ـ موجود است یکی می‌شمرد، اما از آنجا که تنها خداوند خیر مطلق است خیر کامل فقط باید در وجود خدا جست‌وجو شود. طبیعت در خوبی خداوند سهیم است و این به معنای وجود نظم در مراتب مختلف است. لازم به تذکر نیست که سنت آگوستین نظریهٔ طبیعت‌گرایی افلاطون را مردود می‌شمرد و پایان عالم را در ماورای دنیا و نظم طبیعت را ناشی از عالم ماورای طبیعت می‌دانست.(۱۳۱)

سنت آگوستین که به‌ویژه نسبت به چالش نظریات دین مانوی بسیار حساس بود و بر نظریهٔ خلق[2] از عدم اصرار داشت و اعتقاد به آفرینش در خداوند را رد می‌کرد. به گفته وی خداوند عالم را خالق کرد، زیرا او خیر محض است و در طینت خیر است که بخشش می‌کند و غیر از خود نیز می‌آفریند.(۱۳۲) علاوه بر این «خداوند دنیا را بر مبنای عدد خلق کرد» (کتاب *اشعیا*: ۲۶ـ۳۰) و «تو برای همهٔ اشیا میزان، عدد و وزن بخشیده‌ای. (کتاب حکمت *سلیمان* ۱۱:۲۱) این دو نقل قول به هماهنگی و نظمی که به‌وسیله خداوند و بر اساس علم نامحدود او به مخلوقاتش بخشیده شده است اشاره دارد، علمی که فراتر از اعداد بی‌نهایت

1. St. Jerome
2. Creation ex nihilo

می‌رود و ماورای قدرت درک انسانی است.(۱۳۳) به اعتقاد سنت آگوستین اینکه «در آغاز[1] خداوند آسمان و زمین را آفرید» معنای زمانی ندارد، بلکه در کلام و خارج از زمان است و این آفرینش شامل آسمان و زمین، فرشتگان و مادهٔ بی‌صورت که یعنی «دریاهای نامحدود» است.

در باب چگونگی تبدیل صورت روحانی به صورت جسمانی و جهان قانونمند طبیعت به اعتقاد سنت آگوستین این امر از مثل الهی (به مفهوم افلاطونی آن) که بر صور مجرده تحمیل شد نشأت گرفت. آگوستین قدیس این امر را به[2] عقل تعبیر می‌کند. به عقیده وی، این مثل اصول روحانی اصلی یا ذات ثابت و لایتغیر صور و ماهوی پدیده‌ها هستند. آنها بالذاته بسیط، بلاخالق، ابدی و همواره بالفعل‌اند، زیرا که جزیی از عقل الهی‌اند. آنها بالذاته مشمول کون و فساد نیستند، اما آنچه مشمول کون و فساد است از جانب آنها وجه وجودی به خود می‌گیرد.(۱۳۴)

افزون بر این سنت آگوستین میان مخلوقاتی که در خلقت ظاهری خود لایتغیرند و پدیده‌هایی همچون نباتات، حیوانات و پیکر انسان که به صورت سلول خلق شده و بعداً رشد می‌کنند تمایز قائل است. وی این سلول‌ها را که آفرینش از آن باردار می‌شود خرد عِلّی[3] یا عقول بذری[4] نام می‌نهد. این عقول بذری دارای اصل فعالند، اعداد بر آنها حاکم‌اند و حاکی از آن نیستند که بعد از آفرینش چیزی بر آنها افزوده شده و تکامل یافته‌اند، زیرا «آفرینش از همان آغاز که همهٔ موجودات همراه با هم آفریده شدند کامل بود»[5](۱۳۵) خداوند خود حافظ نظام آفرینش است، به سلول‌ها و دانه‌ها فرمان رشد می‌دهد تا به نهایت درجه رشد که حکمت او صلاح می‌داند نائل شوند. بنابراین در عین حال که در آفرینش رشد وجود دارد، لیکن این رشد بر اساس نظم بنا شده و عقول بذری، عوامل ثبات‌اند و نه اسباب تغییرات نامنظم و تصادفی. تمام مخلوقات بر

---

1. in principio
2. ratio
3. rationes causalis
4. rationes seminales
5. ubi facta sunt omnia simul

اساس قدرت خلاقه خداوند رشد می‌یابند و عمل می‌کنند و با این حال همچنان‌که در بالا تذکر داده شد، طبیعت نیز در هبوط آدم مشارکت داشته است، زیرا «پس از چنان بی‌نظمی‌هایی از طبیعتی که از خداوند شکل و نظم گرفته چه می‌ماند؟ بدی و شرّ تنها درگناهی بود که از آدم سر زد، اما از آن پس تا به امروز شرّ آن گناه نه به آدم بلکه به طبیعت نسبت داده شده و در نتیجه از آن زمان طبیعت دون و شرور جای طبیعت خوبی و خیر را گرفته است».(۱۳۶)

تا آنجا که مسئلهٔ نگرش به طبیعت مدنظر است این نظریهٔ متنفذترین علمای اولیه مذهب کاتولیک تأثیرات عمیقی بر عناصر خاصی از تفکر مسیحی در غرب هم در قلمرو مذهب کاتولیک و هم در قلمرو مذهب پروتستان داشته است. مدت‌ها پس از اینکه نظریهٔ عقول بذری به فراموشی سپرده شد، و بدتر از آن اینکه از دیدگاه نظریهٔ تکامل مورد شرح و تفسیر قرار گرفت، این نظریه که طبیعت در اثر رانده‌شدن آدم از بهشت تاریک شده پرده ضخیمی میان طبیعت و ماورای طبیعت کشید و اهمیت معنوی نظام طبیعت و منشأ الهی این نظام را سال‌های طولانی از بسیاری از اعیان مخفی کرد. با این حال صدای مخالفت‌آمیز مسیحیان ناراضی در طول قرون ویژگی معنوی طبیعت و نظامی راکه بر حیطه‌های مختلف آن حاکم است قویاً و با صدای رسائری تأیید کرده است.

الهیات راست‌کیش مسیحی در قرون اولیه تاریخ این دین، چنانکه در آثار برجسته‌ترین سخنگوی آن یعنی سنت ماکسیموس اعتراف‌نیوش[1] که در سال ۶۶۲ در سواحل دریای سیاه شهید شد می‌توان دید، راه نسبتاً متفاوت‌تری طی کرد. سنت ماکسیموس به پیروی از دیونیزیوس[2] معتقد بود که «خداوند مقولات نظم را در طبیعت ایجاد کرده و حاکی از آن است که خدا فعالانه مراقب و ناظر مخلوقات خود است».(۱۳۷) اصول خلقت در اشکال متمایز آن در خداوند وجود دارد. این اصول کلمات الله و در عین حال اراده و خواست او نیز

1. St. Maximus the Confessioner
2. Dionysius

هستند. کلام‌های موجودات مختلف در کلام الهی به هم می‌پیوندند و بیانگر عامل وحدت در آفرینش و هدف از آن داشتن رابطه‌ای پویا با خداوند است. افزون بر این سنت ماکسیموس پیوسته تأکید داشت که آفرینش نه‌تنها حامل عمل اَب بلکه حاصل عمل اَب، اِبن و روح‌القدس است.

در قرن دوم اوریگن[1] این نظریه را تدوین کرد که کلمات[2] متبلور در وجود حضرت عیسی است و آن را با نظر فلاسفه یونان و به عبارت دقیق‌تر نظر رواقیون موسوم به Logos Spermatikos با کیهان‌شناسی مسیحی تطبیق دارد. پس از او سنت آگوستین نیز همین نظریه را به نحو دیگری تدوین کرد. سنت ماکسیموس نیز این نظریه را دنبال کرد، اما وی بر کلمات که در کلام[3] به هم پیوند می‌خورند بیشتر تأکید می‌گذاشت. از نظر او کلمات نه‌تنها ذات بلکه خلقت پدیده‌ها و اشیا را نیز تبیین می‌کنند.(۱۳۸) از یک طرف کلمات ثابت و لایتغیرند و از ازل نزد خداوند وجود داشته‌اند. از طرف دیگر در عالم محدث، حرکت و آزادی برای تغییر وجود دارد. خداوند به مخلوقات اختیار می‌دهد با کلامشان در هماهنگی باشند یا نباشند، لیکن تنها در هماهنگی و تعادل است که می‌توانند ارادهٔ خدا را تحقق بخشند.

از آنجا که همهٔ کلمات در کلام مستترند و وحدتشان در اوست و کلام در کلمات حلول می‌کند، یک انسان مسیحی می‌تواند در کلمات به تأمل دربارهٔ کلام بنشیند. «کلمات معقول را می‌توان خون کلام انگاشت و کلمات محسوس را پیکر کلام تلقی کرد که از طریق آن کسانی که شایستگی دارند اجازه می‌یابند با خداوند به اتحاد روحی و معنوی برسند.(۱۳۹) کلام نه‌تنها در جسم حضرت عیسی، بلکه در کلمات کلیه اشیا و در حروف کتاب مقدس نیز حلول می‌کند. کلام آفرینش وحی و رستگاری را به یکدیگر پیوند می‌دهد. در نتیجهٔ نظمی که در طبیعت از طریق حلول کلام در کلمات ایجاد می‌شود، قانون طبیعی، قانون بشری و رحمت‌الهی نیز به هم پیوند می‌خورند. کل آفرینش

1. Origen
2. logoi
3. Logos

دارای یک هدف غایی[1] است که در نظم و تعادل آن منعکس می‌شود. «پایان نهایی کل آفرینش طبیعتاً باید همان وجودی باشد که همهٔ پدیده‌ها معلول آنند، ولی خود آن معلول هیچ چیز دیگری نیست، چیزی که خود پایان خود است یعنی خداوند». (۱۴۰)

از این تعبیر حلول‌گرایانه دربارهٔ طبیعت که سنت ماکسیموس آن را کلمات می‌نامد و بر اساس آن کلام در بطن نظریات یا اشکال طبیعت حلول می‌کند یکی از تعابیر دین مسیح دربارهٔ نظم و هماهنگی طبیعت منتج شده است که از دیدگاه مابعدالطبیعی بسیار عمیق است و نمی‌توان آن را به همان سادگی که نظریهٔ مذهب کاتولیک دربارهٔ طبیعت در پایان دوران قرون وسطی قربانی تقدس‌زدایی شد، از تقدس خالی کرد. لیکن مسیحیت غرب، همانگونه که در مناجات‌های شورانگیز هیلدگارد اهل بینگن عارف آلمانی قرن دوازدهم که به روح خالق[2] تقدیم شده می‌خوانیم، از نظریات و تبیین‌های مشابه دربارهٔ منشأ قدسی طبیعت بی‌بهره نبود:

من آن نیروی پرشور متعالی‌ام
که هر جرقه زندگی را مشتعل می‌کند
هر آنچه من بر آن دمیده‌ام هرگز نخواهد مرد
من به گردش اشیا در زندگی فرمان می‌دهم
که با نور متعالی‌شان در همه‌جا معلق‌اند
و عقل به آن زیبایی خوش‌آهنگی می‌بخشد
من آن زندگی مقدس پرحرارتم
که بر روی جوانه‌های گندم زبانه می‌کشد
من در انعکاس آبها می‌درخشم
در آفتاب و ماه و ستارگان می‌سوزم
من زندگی اسرارآمیز نهفته در بادهایم
به همهٔ اشیا زندگی می‌بخشم و میان آنها پیوند برقرار می‌کنم
من نهایت زندگی‌ام
زیرا که از زیر صخره‌های کهنسال پیدا نشدم

---

1. telos

2. spiritus creator

و نه از تک شاخهٔ نازک و سترونی روئیدم
و نه از آمیزش انسان به وجود آمدم
منشأ زندگی در من است
روح ریشه‌ای است که در کلام می‌تند
و خداوند روح معقول است(۱۴۱)

این بینش دربارهٔ نظام طبیعت هم به‌عنوان نظم طبیعی و هم منشأ آن بعدها در فرآیند سیر تاریخ تفکر مورد چالش قرار گرفت و موجب ایجاد تحول اساسی در ادراک مفهوم نظام طبیعت گردید که عواقب آن امروزه در همه‌جا در بحران محیط زیست منعکس است. با این همه قرن‌هاست که مسیحیان در مراسم دینی خود این دعا را تکرار می‌کنند:

«ای خدای مقدس! ای خدای مقدس! ای خدای مقدس!
خدایی که همهٔ موجودات، بهشت و زمین از جلال و عظمت او آکنده است».[۱]

مسیحیان این دعا را از رویای اشعیای نبی که مشاهده کرد فرشتگان دور تخت خداوند را گرفته‌اند اقتباس کرده‌اند و هنوز ـ هر چند نه دیگر به زبان لاتین ـ می‌خوانند. با وجود افول این دیدگاه در بیشتر ابعاد تمدن غرب و جداشدن نظام طبیعت از تقدس و از خداوند در فرهنگ غیردینی و عرفی که در مخالفت با مسیحیت رشد کرده است، مسیحیان کماکان به پیوند بهشت و زمین و عالم ملک و ملکوت و شکوه و جلال خداوند شهادت می‌دهند.(۱۴۲)

اسلام

تحلیل ما دربارهٔ معنای نظام طبیعت در ادیان گوناگون با بحث دربارهٔ آخرین دین توحیدی ابراهیمی، یعنی اسلام خاتمه می‌یابد، دینی که هنگام بررسی سیر تاریخی ادیان که معمولاً به مسیحیت ختم می‌شود اغلب به‌عنوان حاشیهٔ آشفته‌ای ظاهر می‌گردد. با این همه در چهارچوب تحقیق حاضر که درصدد است

1. "Sanctus, Sanctus, Sanctus, Domine Deus Sabaoth. Pleni suntcoeli et terragloria eius".

علل و چگونگی تحول بینش دینی نظام طبیعت و آثار فاجعه‌آمیز آن را بر رابطه انسان با محیط زیست طبیعی در جهان معاصر روشن سازد دیدگاه اسلام دربارهٔ نظام طبیعت اهمیت بسیار دارد. دلیل این امر آن است که اسلام با میراث باستانی یونانی ـ اسکندرانی آشنایی داشت و خود نیز میراث علمی بسیار پرباری تدوین کرد که تا حد قابل توجهی بر سنت‌های علمی دنیای باستان به‌ویژه بر علوم طبیعی مبتنی بود، سنت‌هایی که خود نقش بسیار مهمی در روند سیر تاریخ علوم غربی ایفا کرد.

لیکن اسلام که همچون دین یهود و مسیحیت وارث جهان‌بینی حضرت ابراهیم بود در عین حال که به علوم طبیعی می‌پرداخت منکر ادراک دینی نظام طبیعت نبود،[۱۴۳] حتی امروزه نیز با وجود گسترش تجددگرایی غربی در دنیای اسلام در طول قرن گذشته و نظریات مختلف و متأخرتر از قبیل عقاید گوناگون «اصلاح‌طلبان دینی» و یا به اصطلاح بنیادگرایان که سعی دارند ثابت کنند نظریهٔ اسلام دربارهٔ طبیعت با علوم جدید یکی است، اسلام شناخت طبیعت را از دیدگاه دینی رد نکرده است.[۱۴۴] در هر صورت مراد ما در اینجا اسلام سنتی است که طی چهارده قرن معیار و ملاک بوده و حتی امروزه نیز جهان‌بینی اکثریت عظیم مسلمانان را تشکیل می‌دهد.

البته همانند دین یهود، مسیحیت، دین بودایی، و ادیان دیگر، اسلام نیز مکاتب فکری متعدد فلسفی، کلامی، علمی، و عرفانی دارد که هریک جداگانه به مسئلهٔ طبیعت پرداخته‌اند. این نظریات در طیف وسیعی از عقاید فلاسفه مشایی و اسماعیلی مذهب قرون اولیهٔ اسلامی مانند ابن سینا و ناصرخسرو گرفته تا فلاسفهٔ بعدی همچون سهروردی و ملاصدرا تا متکلمانی از قبیل غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی، و دانشمندان بی‌شماری چون ابوریحان بیرونی و عارفانی مانند ابن عربی قرار دارد که همگی آثار بسیار ارزنده‌ای در این زمینه از خود به جای گذاشته‌اند.[۱۴۵] افزون بر این هستند کسانی همچون ابوالحسن اشعری که منکر هر گونه حقیقتی دربارهٔ نظام طبیعت‌اند و آن را تنها ناشی از اراده الهی می‌دانند. در اینجا ما عمدتاً به نظریاتی که در قرآن و حدیث وجود

دارد خواهیم پرداخت و هرجا که ضرورت ایجاب کند به عقایدی که بعدها بر اساس آن دو منبع اصلی اسلام در آثار صاحبنظران سنتی تدوین شده اشاره خواهیم کرد.

در بینش اسلامی این اعتقاد وجود دارد که نظام طبیعت به حکم حکمت خداوند از مثل اعلای کل وجود در نظام‌الهی سرچشمه می‌گیرد، الگویی که به بیان قرآن به قلم و لوح محفوظ[1] تعبیر شده است.(۱۴۶) خداوند به‌وسیلهٔ قلم که مظهر اصل خلاق آفرینش و حقیقت کلیه اشیا است(۱۴۷) بر روی لوح محفوظ که تا ابد نزد خود اوست آفرینش را نقش زد. در عین‌حال به برکت قدرت تکوین خداوند حقایقی که بر روی «لوح محفوظ» نگاشته شده بود به عالم ادنی و به سطوح پایین‌تر وجود و در نهایت به عالم طبیعت نازل شد، بنابراین نظام طبیعت از نظامی که بر قلمرو الهی حاکم است منشأ دارد و منعکس‌کننده آن است. در قرآن نیز بر این نظریه تأکید شده است. بنا به فرمودهٔ قرآن هر چیزی بر اساس میزان و ملاکی خلق شده و به بیان دیگر «هر شیء نزد خداوند میزانی دارد / و کل شیء عِندَهُ بِمقدار» (۱۳:۸). باید به خاطر داشت که واژهٔ مِقدار در زبان عربی از قدرت ریشه می‌گیرد، یعنی خداوند قادر میزان و «مقدار» همهٔ موجودات آفرینش را تعیین کرده است. علاوه بر این قرآن کریم که از نظر عرفانی و معنای باطنی عین ثابت آفرینش، و ساختار آن متناسب با عالم مُحْدَث است نخستین‌بار در لیلة‌القدر یعنی شبی که مظهر قدرت الهی است به پیامبر ﷺ وحی شد. بنابراین همان قدرتی که جهان طبیعت و قرآن را آفرید، منشأ نظم و هماهنگی و تعادلی است که در کل آفرینش مشاهده می‌شود. میزان اشیا و پدیده‌ها از قدرت او سرچشمه می‌گیرد که هرگز بر اساس هوی و هوس و یا یک مورد خاص قرار ندارد، بلکه به طرز جداناپذیری با منشأ و آفریننده نظام پیوند دارد، چرا که در دنیای اسما و صفات الهی نهایتاً همهٔ اسما یکی است. قدرت خداوند چیزی جز حکمت او نیست. به عبارت دیگر خداوند قادر

---

۱. اَلنُّون وَالقَلَم وَ لوحِ المَحفُوظ

خداوند حکیم نیز هست. نفس عمل آفرینش طبیعت خود حاکی از وجود نظامی است، که از قدرت خلاقه خداوند که موجب آفرینش عالم شده جدایی‌ناپذیر است.[۱۴۸]

قرآن کریم می‌فرماید: «قل مَن بیَدِهِ مَلَکوُتُ کُلِ شیء» (۸۸ :۲۳). این آیه نه‌تنها مبین جاری بودن حکم خداوند بر اشیا است، بلکه در عین حال حاکی از آن است که منشأ وجودی همهٔ پدیده‌ها در ماورای طبیعت در «دست» خداوند است. اصطلاح ملکوت هم به معنای وجه وجودی معنوی یعنی وجود در ماورای عالم مُلک است و هم به معنای اصل معنوی موجوداتی است که دنیای طبیعت را تشکیل می‌دهد.[۱۴۹] به این تعبیر این آیه قرآن حاکی از آن است که دنیای طبیعت حیطهٔ مستقلی از حقیقت نیست که دارای نظام مستقلی از خود باشد، بلکه قلمرویی است که اصل و اساس آن مرهون حقیقت والایی دیگر یعنی خداوند است. خداوند در یک آن هم حاکم عالم طبیعی است و حکم او بر آن جاری است و هم در عین حال دربرگیرندهٔ اصولی است که بر دنیای طبیعی حاکم است و از آن تعادل و نظمی که در کل آفرینش قابل رؤیت است منشأ دارد. قرآن مکرراً به‌عنوان نشانه‌های ظاهری وجود خداوند، حکمت و قدرت او به این نظم اشاره کرده است.

در ادوار بعد از قرون اولیهٔ ظهور اسلام مابعدالطبیعه اسلامی تعالیم قرآن را دربارهٔ اسما و صفات الهی وسعت بخشید تا پیوند میان نظام طبیعت و نظام الهی و یا به تعبیر عرفانی تداوم نظام الهی را بر آنچه که ظاهراً عالم طبیعت را تشکیل می‌دهد، بیش از پیش روشن سازد. کل حقیقت عالم متشکل از تجلیات اسما و صفات مختلف الهی است که در واقع اصل مستند همهٔ حقایق و پدیده‌های این جهانند و تنها در نتیجه استناد به اسمای الهی به وجود آمده و به سیر خود مشغولند. به گفته ابن‌عربی «هیچ پدیده‌ای در آفرینش بدون استناد به خداوند و صفات الهی وجود ندارد».[۱۵۰] اسمای الهی اعیان ثابته و در واقع «مُثُل» کلیه تجلیات آفرینش‌اند که در حکمت الهی جاری است.[۱۵۱] خداوند با دم گرم خود بر این اعیان ثابته می‌دمد و به این ترتیب آفرینش به

وجود می‌آید. جوهر آفرینش «نَفَس رحمانی» است و اشکال آفرینش و تمام پدیده‌هایی که نظام طبیعت را تشکیل می‌دهند از حقایق ثابته و نهایتاً از ذات خداوند نشأت می‌گیرند.(۱۵۲)

اعتقاد به «نَفَس‌الرحمن» همچنین با نظریهٔ عرفانی انبساط عالم پیوند دارد که بر اساس آن آفرینش در هر لحظه تجدید می‌شود. این روند در اصطلاح عرفان تجدیدالخلق بالانفاس نامیده می‌شود.(۱۵۳) عالم در هر لحظه جذب کانون الهی می‌شود و مجدداً، همچون آهنگ تنفس انسان، در قبض و بسط متجلی می‌گردد. این دیدگاه مانند نظریهٔ وحدت وجود، که تنها اصل الهی را حقیقت می‌داند و منکر حقیقت همهٔ اشیا دیگر از دیدگاه حق است، تنها بر اتکاء مطلق همهٔ اشیا بر اصل خداوند تأکید دارد. این نظریه هرگونه توهمی را دربارهٔ استقلال یا جاودانی بودن طبیعت برطرف می‌سازد و بدین وسیله نظام طبیعت را بـه عـمیق‌ترین مفهوم کلمه به نظام الهی پیوند می‌زند. نظام طبیعت در نظام الهی منشاء دارد و منعکس‌کننده آن است، و به همین ترتیب نظم طبیعت انعکاس نظم اعیان ثابته و در تحلیل نهایی منعکس کننده ممکنات وجود در وجود خداوند است.

از دیدگاه عمیق‌تر می‌توان گفت که نظام طبیعت چیزی جز حـقیقت الهـی نیست که خود را در وجود پدیده‌ها متجلی کرده است. قرآن کریم در آیه زیر به این حقیقت اساسی دربارهٔ وحدت وجود کـه آثـار مـتعدد عـرفانی در شـروح مختلف آن همه دربارهٔ آن قلمفرسایی کرده‌اند اشاره کرده است: وَلِلّٰهِ الْمَشرِقُ وَالْمَغرِبُ فَاَینَما تُوَلّوا فَثَم وَجهُ اللهِ اِنّ اللهَ واسعٌ عَلیم (۱۱۵ :۲).

کیهان اسلام سنتی با فرشتگان و جن، موجودات ذی‌روحی که قرآن صریحاً به آنها اشاره کرده است، و نیز ستارگان و کوه‌ها، نباتات و حیوانات، و بالاخره انسان پیوند دارد. نظم این مجموعهٔ پیچیده آفرینش البته بر اساس ارادهٔ خـداوند قرار دارد، اما ابقا و تداوم آن به امر او و بـه دست سپاه عـظیمی مـتشکل از موجودات آسـمانی انـجام مـی‌شود. کـیهان‌شناسی اسـلامی هـمچون دیگـر کیهان‌شناسی‌های سنتی از ملائکه‌شناسی، چه در سطح فکری و چه در زندگی روزمره مؤمنان، جدایی‌ناپذیر است. حضور این مجموعه موجودات غیرمادی

که نقش‌شان را بر اساس وظایفی که به آنها محول شده انجام می‌دهند تأکیدی دیگر بر این حقیقت است که در کیهان اسلام سنتی نظامی که در طبیعت مشاهده می‌شود بر عالم معنی و نهایتاً بر اصل متعالی الهی وابسته است.

به همین منوال در اسلام نیز مانند ادیانی که قبلاً شرح داده شد قانونمندی حاکم بر طبیعت از قانونمندی حاکم بر جامعه انسانی غیر قابل تفکیک است. اصطلاح شریعت یا قانون الهی که بر جوامع اسلامی حاکم است بر موجودات دیگر نیز حاکم است. پرندگان و گل‌های سرخ نیز شرایع خود را دارند که به دلیل اطاعت محض آنان ازخداوند و تسلیم به اراده او بدون هیچ‌گونه انحرافی، پیوسته بر آنان حاکم است. از دیدگاه انسان اطاعت آنان از ارادهٔ خداوند قانونمندی طبیعت تلقی می‌شود، قانونمندی که برخی از متفکران اسلامی از قبیل اشاعره منکر آنند. آنان معتقدند که ارادهٔ خداوند «طبیعت» اشیا را از آنان سلب می‌کند. قرآن و اغلب مکاتب فکری متأخر اسلامی مشخصاً از نظامی صحبت می‌کنند که انسان باید در طبیعت مشاهده و دربارهٔ آن به تفکر بپردازد. در حقیقت اصطلاح قرآنی «سنت‌الله» که به‌عنوان یک اصل ثابت و لایتغیر شرح داده شده[۱۵۴] به نظر بسیاری از شارحان سنتی مسلمان هم به کیهان طبیعت و هم به عالم انسانی اطلاق می‌شود. به تعبیری می‌توان گفت که هر چند سنت پیامبرﷺ الگو و سرمشقی برای انسان‌هاست، سنت الهی الگویی برای همهٔ مخلوقات است. در هر حال دوگانگی مشخصی میان قوانین حاکم بر جامعه انسانی که دارای ویژگی‌های اخلاقی است و قوانین حاکم بر طبیعت وجود ندارد. هر دو از حقیقت واحد الهی سرچشمه می‌گیرند، خداوندی که حکمت و قدرت او در نظام طبیعت و نظام انسانی تا زمانی که به قوانین الهی پای‌بند است متجلی است، انسانی که برخلاف طبیعت از آزادی اطاعت با عصیان برخوردار است.

آفرینش در خداوند

ادیان سه‌گانهٔ ابراهیمی در چهارچوب علم کلام و علوم ظاهری دربارهٔ حقیقت بنیادین آفرینش از عدم، یعنی اصلی که نافی وجود هرگونه حقیقت مستقلی از

خداوند است اتفاق نظر دارند. علاوه بر این، گرایش‌های باطنی این ادیان نه‌تنها از آفرینش به‌وسیلهٔ خدا بلکه همچنین از آفرینش در خداوند حکایت دارند. در نتیجه عدم نه‌تنها به معنای متعارف آن یعنی هیچ بودن نیست، بلکه به معنای آن اصل حقیقت ثابته‌ای است قبل از اینکه به امر الهی (کُن فَیَکُون) موجودیت پیدا کند. عمیق‌ترین بیان این حقیقتی عرفانی را می‌توان در آیین قباله و در آثار آن دسته از علمای ما بعدالطبیعه مسیحی مانند یوهانس اسکات اریگنا[1]، که در فصل بعد به وی خواهیم پرداخت، و نیز در آثار عرفای بی‌شماری همچون ابن عربی جست‌وجو کرد.(۱۵۵) چکیده آنچه آنان می‌گویند این است که منشأ حقیقت کیهان می‌بایست قبلاً در حقیقت وجود خداوند، که بدون آن دنیا نمی‌توانست موجودیت یافته باشد، وجود داشته باشد.

از دیدگاه این بینش عرفانی، که در واقع با اعتقادات ادیان غیرابراهیمی نیز پیوند دارد، آفرینش به‌وسیلهٔ اصل الهی خلق شده است. البته این گفته به معنای همه‌خدایی (پانته‌ایسم) یعنی یکی دانستن خداوند با طبیعت یا انکار تعالی خداوند نیست. دنیای مادی البته به‌مثابهٔ دنیای مادی در حقیقت خداوند وجود ندارد، بلکه منشأ اصل وجودی آن در حقیقتِ الهی است و از طریق مراتب تجلی کیهان با اصل الهی پیوند دارد. حدوث عالم و اعتقاد به تجلی یا صدور هم بدون اینکه تناقضی میان آن دو باشد، اگر درست درک شود بیانگر معنای همین حقیقت مابعدالطبیعی است. گرایش‌های باطنی ادیان توحیدی در عین حال که آن نوع حدوث را که منکر تعالی خداوند است، رد می‌کند اما به این حقیقت بنیادین نیز تأکید دارد که خداوند فراتر از همهٔ محدودیت‌هاست. کیهان لااقل از نظر نمادین به‌مثابهٔ حجاب الهی است که در یک آن هم حقیقت خداوند را از انظار می‌پوشاند و هم آن را به دیدگان می‌نمایاند. نظام طبیعت نه‌تنها به‌وسیلهٔ خداوند و در نتیجه اراده او تکوین یافته، بلکه از ذات خداوند مشتق می‌شود. ریشه و منشأ نظام طبیعت را باید در نظام الهی جست‌وجو کرد. نظام طبیعت در

1. Johannes Scotus Erigena

واقع چیزی جز نظام الهی نیست که در سطح خاصی از وجود کیهان که ما آن را طبیعت می‌نامیم تجلی کرده است.

جمع‌بندی

در این سفر سریع و کوتاه در عالم ادیان گوناگون برای یافتن معنای نظام طبیعت ضرورت می‌یابد که بسیاری از سؤالات دینی و مابعدالطبیعی که شایسته عمیق‌ترین توجه و مداقه‌اند کنار گذاشته شوند. باید جداگانه به این سؤالات پرداخت تا حق مطلب ادا شود، مضافاً به اینکه سؤالات مزبور با موضوع اصلی این کتاب چندان ارتباط ندارند. به‌عنوان مثال مسئلهٔ مراتب گوناگون مفهوم نظم، آنگونه که از معنای تجربی و ریاضی آن مستفاد می‌شود و بر اساس آن انسان می‌تواند میان نظم در سطح مادون اتم و در نظم دانه‌های برف، در مجموعه نظم قابل رؤیت طبیعت یا از دیدگاه دین میان نظم ظاهری و باطنی تمایز قائل شود همیشه مطرح است. علاوه بر این کل مسئلهٔ علیت نیز که به‌طور تنگاتنگ به منشأ و معنای نظم مربوط می‌شود نیز مطرح است. در اینجا کل مسئلهٔ علیت به‌طور عرضی و طولی (افقی و عمودی)، و نیز انکار کامل علیت عرضی حتی در بعضی از دیدگاه‌های دینی نیز پیش می‌آید و مسائل فلسفی متعددی را مطرح می‌کند؛ مسائلی که اوراق بی‌شمار بسیاری از آثار علمی را در ادیان شرقی و غربی و حتی در فلسفه‌های ضددینی پر کرده است.

در برخی از محافل دینی از قبیل ادیان توحیدی ابراهیمی سؤالات دیگری نیز از قبیل مسئلهٔ ماهیت عالم ممکن‌الوجود در برابر خداوند واجب‌الوجود، و نیز مسئلهٔ جبر و اختیار و رابطه آن با نظم طبیعت و با انسان مطرح می‌شود. در چنین محافل دینی تفسیرات مختلفی که در طیف وسیعی قرار دارد ارائه شده است از قبیل انکار اختیار انسان، قائل بودن به قانونمندی‌های خاص طبیعت بر اساس جبر، جانشین کردن اراده خداوند با قانونمندی‌های نظم طبیعت، اعتقاد به اینکه هم اختیار بشر و هم نظم طبیعت حقیقتی است که به دست خدا آفریده شده اما قانونمندی‌های خود را دارند و نظم آن را نیز خود تعیین می‌کند.

افزون بر این باید به تعبیرات علمای دین و فلسفه در جهان معاصر غرب نیز اشاره کرد که ادراک دینی نظام طبیعت بر اساس تفاسیر آنان شکل گرفته است، بنابراین تفاسیر فهم دینی در باب نظام طبیعت سیر تکاملی خود را از مرحلهٔ ماقبل جاندارانگاری تا دوران اعتقاد به جاندارانگاری و در نهایت دوران ادراک عقلی پدیده‌های طبیعی طی کرده است. در میان پیروان ادیان کهن‌تر به این گروه از طبقه‌بندی‌های نظام طبیعت تفاسیر همه‌خداانگارانه (پانته‌ایستی)، روانمند انگاری[1]، توتمی و غیره نیز افزوده می‌شود که به تعبیر آنان در اثر تکامل تدریجی ادراک انسان از نظام طبیعت ارتقا یافته نهایتاً به‌صورت پوزیتیویسم، که این‌چنین بر جهان‌بینی دنیای تجددزده تسلط یافته درآمده‌اند. نیاز به یادآوری نیست که ما هرگونه تحلیل تکاملی را بی‌چون و چرا رد می‌کنیم و اگر رد نظریهٔ تکامل ما را از چهارچوب این بحث منحرف نمی‌ساخت جداگانه به بررسی هریک از نظریات مزبور می‌پرداختیم و دلایل رد هریک از آنان را نیز ارائه می‌کردیم، اما هدف عمده این بحث تدوین و ارائه چکیده برخی از آموزش‌های ادیان بررسی شده در این فصل دربارهٔ معنای نظام طبیعت است.(۱۵۶)

و اما در زمینهٔ رابطه میان انسان و محیط طبیعت و نقش دین در این رابطه در چهارچوب بحران جهانی محیط زیست در عصر حاضر توافق نظر میان چند نظریهٔ مهم دینی که اساساً با هم بسیار متفاوت‌اند و به زمان‌ها و خاستگاه‌های مختلفی تعلق دارند از اهمیت خاصی برخوردار است. نخستین وجه مشترک میان این نظریات این است که نظام طبیعت به نظامی «فراتر» و والاتر از خود پیوند دارد، به نظامی که می‌توان آن را «اصول معنوی» نامید. صرف‌نظر از اینکه درکیهان‌های مختلف دینی ادراک و تعریف انسان از مفهوم قدسی چگونه باشد، واقعیت این است که ادیان سنتی متفق‌القولند که حقیقت طبیعت اهمیتی فراتر از ظاهر آن دارد و طبیعت دارای ماهیتی قدسی است. دومین عامل مشترک میان

1. Panpschic

نظریات مختلف دینی در رابطه با طبیعت این است که نظام طبیعت دارای هدف و معنایی است و این معنی اهمیت خاص معنوی و اخلاقی برای ابنا بشر دارد. عامل سوم این است که بشر و نظام طبیعت، نه‌تنها در یک زمان و مکان مشخص، بلکه حتی در آخرالزمان یعنی هنگام معاد چنان با هم پیوند دارند که سرنوشت‌شان به یکدیگر گره خورده است.[۱۵۷] چهارمین عامل این است که قوانین بشری و قانونمندی‌های طبیعت نه‌تنها از هم جدا نیستند، بلکه عمیقاً به یکدیگر مربوط‌اند. این قانونمندی‌ها ـ همچنانکه از بعضی مفاهیم چون تائو، رتا، دارما، دیکه، شریعت و سنت مستفاد می‌شود ـ در بعضی ادیان حتی با هم یکی هستند و بالاخره اینکه زمین آموزگار بشر است و انسان می‌تواند از نظام طبیعت نه‌تنها درس‌های بی‌شمار بلکه اصول اخلاقی، فکری و معنوی بسیار بیاموزد. نظام طبیعت دربارهٔ عمیق‌ترین نیازهای انسانی و سرنوشت نهایی او سخن بسیار دارد، حتی اگر این سرنوشت از تجلیات ظاهری طبیعت نیز فراتر باشد. پیام ادیان گوناگون دربارهٔ نظام طبیعت آنچه را که باید شنیده شود بیش از پیش غنی‌تر می‌سازد و موجب می‌شود حقایقی را که بخشی از کل جامعه بشری فراموش کرده مجدداً به یاد آنان بیاندازد. حتی اگر مقصد نهایی بشر عالم نامریی روح است انسان باید از نظام طبیعت درس‌های بسیار بیاموزد. چنانکه بعضی از عرفا گفته‌اند کیهان خود به انسان کمک می‌کند تا انسان بتواند به عالمی فراتر از کیهان قدم بگذارد.[۱۵۸]

این میراث جهان‌شمولِ نگرش دینی به نظام طبیعت که به تعبیری بُعدی است از آنچه ما آن را کیهان‌شناسی جاودان می‌نامیم[۱۵۹] به‌وسیلهٔ علوم و فلسفهٔ جدید غرب مورد چالش قرار گرفته و نظریهٔ دیگری که از اصول الهی و سرنوشت نهایی انسان بیگانه است به جای آن نشسته است. این نظریه که دوران تکوین و رشد اولیه‌اش را در غرب طی کرده بود در حال حاضر به بیشتر نقاط عالم سرایت کرده و موجب پیدایش بحران عظیم و بی‌سابقه‌ای در زندگانی انسان و محیط زیست طبیعی گردیده است. در فصل‌های آینده کتاب به بررسی روند این تحول و سپس بر آثار و عواقب آن و نیز جست‌وجوی راه‌هایی برای

درمان این بیماری خواهیم پرداخت، بیماری که با گذشت زمان هر روز درمان آن مشکل‌تر می‌شود. در همین حال، علی‌رغم آنکه ظاهر امر عکس آن را حکایت می‌کند، ادراک دینی نظام طبیعت همچنان اعتبار خود را در نظر کسانی‌که از نعمت چشم بینا و گوش شنوا برخوردارند حفظ کرده است، زیرا با حقیقتی که در طبیعت هر پدیده نهفته هماهنگ است.

عالم افسرده است و نام او جماد — جامد افسرده بود ای اوستاد
باش تا خورشید حشر آید عیان — تا ببینی جنبش جسم جهان
پاره خاک تو را چون مرد ساخت — خاک‌ها را جملگی شاید شناخت
مرده زین سوی‌اند و آنسو زنده‌اند — خامش اینجا و آن طرف گوینده‌اند
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم — با شما نامحرمان ما خامشیم (۱۶۰)

یادداشت‌های فصل دوم

۱. ر.ک. به: James Gleick, *Choas: Making of a New Science* (1987).

۲. ر.ک. به: آثار الیا پروژین و به‌ویژه کتاب ذیل:

Ilya Perogine, *Order out of Choas: Man's New Dialogue with Nature*, (with Isabelle Stengers) (NewYork: 1984).

وی در این کتاب دربارهٔ خلاقیت خود به خودی طبیعت، معکوس شدن جریان سیر طبیعت از نظم به بی‌نظمی بر اساس قانون آنتروپی و بالاخره از «جاذبهٔ سحرآمیز طبیعت» سخن می‌راند. در فصل ۴ به بررسی عقاید او خواهیم پرداخت.

۳. البته روشن است که پرداختن به همهٔ ادیان ممکن نیست. اصولی که در گزینش ادیان پیش گرفته‌ایم بر اساس هدف این کتاب، یعنی مطالعهٔ اهمیت نگرش دینی به نظام طبیعت در پرتو بحران زیست‌محیطی کنونی است، بحرانی که در نتیجهٔ آن بخش عظیمی از طبیعت به دست انسان معاصر ویران شده است. به همین جهت ما عمدتاً ادیان مهم و زندهٔ دنیا را برگزیده‌ایم، از قبیل ادیان ابراهیمی، هندو، بودایی، تائوئیسم و آیین کنفسیوس و همچنین برخی از ادیان اولیه شمنی، یونانی و مصری که دیگر ادیان زنده تلقی نمی‌شوند و بالاخره دین زرتشتی که هنوز پیروانی دارد. کلیه این ادیان در شکل دادن به نگرش‌های گوناگون دربارهٔ طبیعت در مکاتب فکری بعد از خود نقش تاریخی مهمی ایفا کرده‌اند.

۴. مفهوم نظم که گذشته از معانی فوق، معانی دیگری از قبیل قانونمندی، شناخت‌پذیری، و الگو را نیز دربردارد، در رشته‌های گوناگونی همچون ریاضیات، اخلاق، طبقه‌بندی علوم، موسیقی، فیزیک و سیاست نیز به معنای مختلفی به‌کار برده می‌شود. رابطهٔ نظم با اصطلاح متضاد آن یعنی آشفتگی نیز در معانی متفاوتی در زمینه‌های مختلف از آفرینش تا ترمودینامیک جدید مورد استفاده قرار می‌گیرد. در این تحقیق و در چهارچوب معانی مذکور، ادراک ما از نظم همان معنای سنتی این مفهوم است که آن را به اصل،

شناخت‌پذیری، قانونمندی، هدف و بالاخره سلسله مراتب پیوند می‌دهد. معنای مشخص نظم در ادیان مختلف و نیز در مکاتب فلسفی و علمی هریک در چهارچوب خاص خود روشن‌تر خواهد شد. سنت توماس آکوینی با تعریف مذکور در ذیل یکی از بهترین و اولین تعاریف نظم را ارائه داده است: «دو اصطلاح «قبل» و «بعد» بر اساس ربط و نسبتی که با اصل یا اصولی دارند به چیزی منسوب می‌شوند. نظم وجهی از «قبل» و «بعد» را دربردارد. از این رو هرکجا که اصل وجود دارد ضرورتاً نوعی نظم نیز وجود دارد». ر.ک. به:

Thomas Aqunas, *Summa Theologica.*

به نقل از:

P. Kuntz, "Order" in *The New Catholic Encyclopedia,* vol. 10 (NewYork and London: 1967), pp. 720 ff.

دربارهٔ معنای نظم در چهارچوب یک بحث عام از دیدگاه دانشمندان و فلاسفه جدید ر.ک. به:

Paul Kuntz (ed.), *The Concept of Order* (Seattle and London, University of Washington Press, 1968).

و نیز به:

Hermann Krings, *Ordo: Philosophische-historische Grundlegung einer Abendlandischen Idee* (Halle: 1941).

۵. می‌توان در محورعالم (mutatis mutandis) شرایطی را مشابه درشنه‌ها در دین‌هندو و تحولات بعدی آن و یا درمکتب تراوادا، واجرایانا وماهایانا در آیین‌بودایی مشاهده کرد.

۶. برای مثال ر.ک. به:

Mircea Eliade, *Shamanism. Arabic Teachings of Ecstasy*, trans. W. R. Trask (NewYork: Pantheon Books, 1964);

Roger Walsh, *The Spirit of Shamanism* (LosAngeles: Jeremy P. Tarcher, 1990);

Douglas Sharon, *Wizard of the Four Winds: A Shaman's Story* (London: Collier Macmillan Publications, 1978);

Michael Ripinsky Naxon, *The Nature of Shamanism* (Albany: State University of NewYork Press, 1993), p. 105.

علاوه بر این کتاب‌ها و آثار بی‌شمار دیگر، همان‌گونه که در آثار کارلوس کاستاندا و «کلاس‌های آموزشی آخر هفته» وی در غرب آمریکا دیده می‌شود، در این کشور توجه «عملی» بسیار فراوانی میان علاقه‌مندان ادیان «عصر نو» و دیگر گروه‌ها به شعائر و تعالیم دین شمنی دیده می‌شود. البته این حرکت‌ها با مخالفت شدید سرخ‌پوستان اصیل آمریکا روبه‌روست.

۷. ر.ک. به: Mircea Eliade, *Shamanism*, p. 260.

و نیز به: Rager Walsh, *The Spirit of Shamanism*, p. 114.

۸. نماد کیهان به‌عنوان کوه مقدس نمادی است جهان‌شمول که حتی در آثار گوناگون معماری قدسی از زیگورات‌ها در بابل گرفته تا معابد بودایی دیده می‌شود. شاید بزرگ‌ترین معبد بودایی یعنی بارابودور نیز به نیت یک کوه کیهانی که هماهنگی میان نظام طبیعت و معماری قدسی را منعکس می‌ساخت بنا شده باشد. ر.ک. به:

Paul Mus, *Barabudur, Esquiss d'ine Histoire du Bouddhism Fondee sur la Critique Archeologique des Textes*, vol. 1 (Honoi: Imprimerie d'Exteme-Orient, 1935), p. 356.

دربارهٔ رابطه میان نظم کیهانی و نظم در معماری قدسی ادیان هندی ر.ک. به:

Adrian Snodgrass, *Architecture, Time, and Eternity*, 2vols (New Delhi: Aditya Prakashan, sata-Pikata Series, vol. 356, 1990).

۹. ر.ک. به: Mircea Eliade, *Shamanism*, p. 272.

۱۰. ر.ک. به: Rager Walsh, *The Spirit of Shamanis*, pp. 114-117.

۱۱. ر.ک. به:

Peter T. Furst, "The Roots and Continuities of Shamanism", *Arts-Canada* (December 1973 / January 1974), p. 40.

به نقل از: D. Sharon, *Wizard of the Four Winds*, pp. 184-187.

۱۲. دربارهٔ آیین شینتو و نقش آن در دین ژاپن ر.ک. به:

Joseph Kitagawa, *Religion in Japanese History* (New York and London: Columbia University Press, 1966);

Hirai Naofusa, "Shinto", in the *Encyclopedia of Religion*, p. 282;

Tsunetsugu Muraoka, *Studies on Shinto Thought*, trans. Delmer M. Brown and James T. Araki (Tokyo: Japanese National Commission for UNESCO, 1964).

به‌ویژه فصل اول با عنوان «ویژگی‌های خاص آیین شینتوی ژاپن: ویژگی ژاپن در تفکر شرق»، صص. ۱-۵.

و نیز به:

Carmen Blacker, *The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan*, (London: Allen and Unwin, 1975).

۱۳. عبادت در معبد عمیقاً با نوعی احساس زیبایی همراه است، درکی عرفانی نسبت به طبیعت که نقش مهمی در هدایت ذهن انسان از عالم سفلی به عالم علوی و عالم الهی دارد.» به نقل از:

Sokyo Ono, *Shinto: The Kami Way* (Rutland, Vt. and Tokyo: Chrless Tuttle, 1962), p. 97.

۱۴. ر.ک. به:

Joseph E. Brown, *Animal of the Soul* (Rockport, Mass.: Element Books, 1992).

در این کتاب نویسنده به بررسی رابطه میان حیوانات گوناگون و ابعاد مختلف روح انسانی و توانایی‌های آن بر اساس اعتقادات سرخ‌پوستان قبیله لاکوتا می‌پردازد. به‌ویژه ر.ک. به: صفحات ۶-۷ که در آن نویسنده وحدت میان تنوع اشکال طبیعت و اشکال انسانی را از دیدگاه سرخ‌پوستان لاکوتا شرح داده است.

۱۵. ر.ک. به: فصل چهار کتاب ذیل که به کیهان‌شناسی اختصاص داده شده است:

John A. Grim, *The Shaman: Patterns of Siberian and Ojibwqy Healing* (Norman: University of Oklahoma Press, 1983), Chapter 4, pp. 74-92.

۱۶. ر.ک. به: Ibid., pp 82-83.

۱۷. مکالمه میان آقای فینگر (Finger)، کشیشی از قبیله لاکوتا و ج. ر. واکر (J. R. Walker) به نقل از: The Sun Dance... of the Teton Lakota, در کتاب ذیل:

Joseph E. Brown (ed.), *The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux* (Norman: University of Oklahoma Press, 1953), p. 65.

۱۸. ر.ک. به:

Frithjof Schuon, *The Feathered Sun: Plains Indians in Art and Philosophy* (Bloomington, Ind.: World Wisdom Books, 1990), pp. 30-31.

همچنان‌که شوان می‌نویسد: «سرخ‌پوستان به نوعی هم‌نهادی میان عناصر گوناگون اعتقاد دارند و بر تجانس عمیق نظام آفرینش و انسجام جهان‌شمولی که از آن ناشی می‌شود اشراف دارند». Ibid., p. 20.

دربارهٔ دیدگاه‌های سرخپوستان دشت‌های مرکزی آمریکا ر.ک. به: مبحث عالمانه شوان در فصل دوم همان کتاب با عنوان *طبیعت بکر از دیدگاه مابعدالطبیعه*.

۱۹. ر.ک. به: Ibid., p. 30-31.

۲۰. ر.ک. به: Ibid., p. 31 ff.

۲۱. ر.ک. به: Ibid., pp. 18-19.

۲۲. در الهیات بسیاری از ادیان آفریقایی مستقیماً عنوان خداوند قادر یا خدای متعال به‌کار رفته است، در صورتی که ادیان دیگر تنها به‌طور غیرمستقیم به خدای تعالی اشاره می‌کنند. مثال مشخص مورد نخست را در دین یوروبا (Yorubo) و در واژه اولودوماره (Olodumare) یا خداوند قادر متعال می‌توان یافت. ر.ک. به:

Wande Abimbola, "Yoruba Traditional Religion", in Yusuf Ibish and Peter L. Wilson (eds.), *Traditional Modes of Contemplation and Action* (Tehran: Imperial Academy of Philosophy, 1977), p. 186.

۲۳. ر.ک. به: منبع ذیل به‌ویژه فصل هفتم:

Evan M. Zvesse, *Ritual Cosmos: The Sanctification of Life in African Religions* (Columbus: Ohio University Press, 1979).

دربارهٔ بامبارا همچنین ر.ک. به: آثار معروف ذیل:

Marcel Griaule, *Conversations with Ogotemmeli* (NewYork and London: Oxford University Press, 1965);

Marcel Griaulr and Germaine Dieterlen, *Le Renard Pale, Travaux et Memoires*, 72 (Paris: Institut d'Ethnologie, 1965).

۲۴. ر.ک. به: Evan M. Zvesse, *Ritual Cosmos*, p. 153.

۲۵. ر.ک. به: Ibid., p. 153.

۲۶. ر.ک. به:

Germaine Dieterlen, *Essai sur la religion Bambara* (Paris: Presse Universitaites de France. 1951), p. 5. n.

به نقل از: Evan M. Zvesse, *Ritual Cosmos*, p. 154.

۲۷. ر.ک. به:
Thomas L. V., "Breve esquisse sur lq pensee cosmologique du Dida", in Meyer Fortes and Germaine Dieterlen, *African Systems of Thought* (NewYork and London: Oxford University Press, 1965), pp. 366-382.

۲۸. ر.ک. به: Ibid., p. 370.

۲۹. ر.ک. به:
R. A. Schwaller de Lubicz, Sacred Science: *The King of Pharaonic Theocracy,* trans. Andre and Goldian Vanden Broeck (NewYork: Inner Tradition International, 1982), p. 169.

آثار این نویسنده بدون آنکه به دام طبیعت‌گرایی ابتدایی یا غیب‌گویی مبهم، که ویژگی بسیاری از آثار نوشته شده در این زمینه است، گرفتار شده باشد به‌ویژه در نشان دادن معنای درونی نمادها و اساطیر مصری بسیار مهم است. ر.ک. به:
R. A. Schwaller de Lubicz, *La Temple de l'Homme,* 3 vols. (Paris: Caracteres, 1957).

تعابیر و تفاسیر شوالر دولوبیکز با تفاسیر آن دسته از مصرشناسان مشهور ـ که تعابیرشان را بر پایه‌های طبیعی و تکاملی می‌نهند و آنگونه استادانه به بررسی ظواهر می‌پردازند، ولی از پرداختن به معنای درونی ماده خودداری می‌کنند ـ عمیقاً متفاوت است. برای نمونه‌ای از این گونه آثار ر.ک. به:
James Henry Breast (ed.), *Development of Religion and Thought Ancient Egypt* (NewYork and Evanston, III.: Harper and Row, 1959), pp. 3 ff.

۳۰. ر.ک. به:
Jean Hani, *Le Religion egyptienne dans la pensee de Plutarque* (Paris: Societe d'Edition "Les Belles Letters," 1976).

۳۱. ر.ک. به:
Henri Frankfurt, *Ancient Egyptian Religion* (NewYork: Harper and Row, 1948), p. 4.,
The Intellectual Adventure of Ancient Man (Chicago: University of Chicago Press, 1946).

۳۲. ر.ک. به:
Byron E. Shafer (ed.), *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths and Personal Practice,* (London and Ithaca, NewYork: Cornell University Press, 1991), pp. 95 ff.

در این کتاب روشن می‌شود که اعتقادات دینی مصر باستان در زمینهٔ آفرینش تا چه حد شبیه نظریهٔ آفرینش عالم در مسیحیت و اسلام است.

۳۳. در رابطه با جدایی میان عالم ملک و عالم ملکوت ر.ک. به:
R. T. Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt* (NewYork: Grove Press, 1960), p. 250.

۳۴. ر.ک. به: Byron E. Shafer, *Religion in Ancient Egypt*, pp. 121-122.

۳۵. ارباب انواع کیهانی از قبیل رب‌النوع‌های «آسمان، زمین، خورشید، ماه، هوا و آب (رود نیل) مقام خدایان واقعی و نیز حضور دائم داشتند». ر.ک. به:
Siegfried Morenz, *Egyptian Religion*, trans. Ann E.Keep (Ithaca, University NewYork: Cornell University Press, 1973), p. 30.

۳۶. ر.ک. به:
Earnest A.Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian or Mythology*, Vol. I (NewYork: Dover, 1969), p. 67.

۳۷. ر.ک. به:
R. A. Schwaller de Lubicz, *The Temple in Man: Sacred Architecture and the Perfect Man*, trans. Robert and Deborah Lawler (NewYork: Inner Traditions International, 1977), p. 31.

۳۸. ر.ک. به:
R. A. Schwaller de Lubicz, *Symbol and the Symbolic: Ancient Egypt, Science and the Evolution of Consciousness*, trans. Robert and Deborah Lawler (Rochester, Vt.: Inner Traditions International, 1978), p. 85.

۳۹. قبلاً در جای دیگری به بررسی آیین شمنی پرداخته‌ایم و در صفحات آینده به اسلام و دین بودایی خواهیم پرداخت. در بررسی ادیان خاور دور تنها به مطالعه تائوئیسم و آیین کنفسیوس و وجوه مشترک آنان در دین اولیه چین بسنده خواهیم کرد.

۴۰. ر.ک. به:
John Blofeld (ed. and trans.), *I Ching: The Book of Change* (NewYork: E. P. Dutton, 1968).

۴۱. ر.ک. به: Ibid., p. 39.

۴۲. این کیفیات نباید به معنای منفی یا توهین‌آمیز تعبیر شود زیرا در نظام اشیا وجود این کیفیت‌ها به همان نسبت اضداد خود ضروری است.

۴۳. ر.ک. به:

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, vol. I, trans. Derk Bodde (Princeton, NewJersey Princeton University Press, I1973), p. 378.

۴۴. «به این ترتیب نمودهایی که نماد هشت خط سه‌گانه (–) هستند ترکیبات اصلی کیهان‌اند». ر.ک. به: .Ibid., p. 382 برای مثال خطوط سه‌گانه چی‌ین (Ch'ien) (☰) نماد فلک است و کُون (K'un) (☷) نماد زمین، و به همین ترتیب الی آخر.

۴۵. .Ibid., vol. 2, p. 11 در آغاز صفحهٔ پنجم کتاب فونگ یو-لان شرح مفصلی دربارهٔ هماهنگی کیهانی، نجومی و در زمینهٔ موسیقی و تقویم در مکتب یین ـ یانگ ارائه شده و شاهدی بر نقش محوری و اهمیت یین ـ یانگ در تبیین نظام طبیعت در دین چین است، در عین حال که در این مکتب سعی شده اعتقاد به عناصر پنجگانه و خطوط سه‌گانه نیز گنجانده شود. همچنین لازم به تذکر است که در این مکتب و بی‌شمار مکاتب فکری دیگر چین نظام طبیعت هم در زمان و هم در مکان ادراک می‌شود و در نتیجه ادراک نظام دنیوی به همان درجه نظام «فلکی» اهمیت دارد. نظم دقیق زمان در تقویم در اعتقادات باستانی چین و مصر و اعتقاد به ادوار زمانی در دین هندو مستقیماً به این مسئله ارتباط دارد. در کلیه ادیان به نظام طبیعت، آن‌گونه که در زمان و مکان متجلی می‌شود همراه با شکل، نیرو و «ماده» همواره توجه می‌شده است.

۴۶. دربارهٔ تاریخچهٔ آیین تائوئیسم ر.ک. به:

Isabelle Robinet, *Histoire du taoisme des origines au XIme siecle* (Paris: Les editions du Cerf, 1991).

کیمیاگری چینی که با تائوئیسم در هم آمیخته خود موضوعی بسیار مهم در ادراک دین چین از طبیعت و نیروهای درونی آن است. متأسفانه در اینجا نمی‌توان به آن پرداخت و برای اینکه حق مطلب آن‌گونه که درخور تاریخ غنی و عمیق آن است ادا شود نیازمند تحقیق جداگانه‌ای است. دربارهٔ کیمیاگری چین ر.ک. به:

Michel Stricmann, "On the Alchemy of T'oa Hung-ching", in Holmes Welch and Anna Seidel (eds.), *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion* (London and New Haven, Conn.: Yale University Press, 1979), pp. 123-192;

Nathan Sivin, *Chinese Alchemy*: Preliminary Studies (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968);

J. R. Ware, *Alchemy, Medicine and Religion in the China of 320 A.D.* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961);

تحقیق جالب دیگری که هرچند تا حدی کهنه شده مقالهٔ آرتور وایلی است. ر.ک. به:
Arthur Waley, "Notes on Chinese Alchemy", *Bulelitin of the School of African and Oriental Studies,* vol. 6, no. 14 (1930), pp. 1-24.

جوزف نیدهم در اثر عظیم خود، *علم و تمدن در چین*، جلد پنجم (چاپ دانشگاه کمبریج، ۱۹۷۳) به بررسی مفصل کیمیاگری چین از بُعد علم کیمیا و نه به‌منزلهٔ علمی نمادی و کیهانی می‌پردازد. ر.ک. به: صفحهٔ ۲۴ آن کتاب که وی به انتقاد از نظریات ما دربارهٔ علوم سنتی از قبیل کیمیاگری و اهمیت این علوم پرداخته است.

۴۷. ر.ک. به:
Chuanh-Tzu, trans. Herbert A. Gile (London: B. Quatich, 1926), XXII.

۴۸. ر.ک. به:
Tao Te-Ching, trans. Chu'u Ta-Kao (London: Unwin Paperbacks, 1982), p. 17.

۴۹. «[تائو]، مادر همهٔ پدیده‌ها، اصل اعلای آفرینش و منبع قائم به ذات است، لابشرطی است که همهٔ اشیا به آن مشروط‌اند، زیرا هرچند که نمی‌آفریند، خود منبع تمام آفرینش و اصل حیات عالم است، اصل لایتغیری است که کثرت متغیر را تحت حمایت دارد». ر.ک. به:
J.C. Cooper, *Taoism: The Way of the Mystic* (Wellingborough, Northamphsire: Aquarian Press, 1990), p. 14.

دربارهٔ فلسفهٔ طبیعت از دیدگاه تائوئیسم ر.ک. به:
Livia Kohn, *Taoist Mystical Philosophy*: *The Scripture of Western Ascension* (Albany: State University of NewYork Press, 1991), p. 83.

۵۰. ر.ک. به: Chuang-Tzu, XXI.

۵۱. ر.ک. به:
Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, NewJersey: Princeton University Press, 1963), p. 465.

و نیز به:
Michael C. Katon (trans. and ed.), *To Become A Sage: The Ten Diagramson Sage Learning by Yi T'oegge* (NewYork :Columbia University Press, 1988), p. 37;

Tu Wei-Ming, "The Continuity of Being: Chinese Vision of nature", in Tu Wei-Ming *Confucian Thought: Selfhood as creative Transformation* (Albany: State University of NewYork Press, 1985), pp. 35-50.

در این کتاب نویسنده دربارهٔ تداوم وجود بین انسان و طبیعت و همچنین دربارهٔ «چی» به‌مثابهٔ زیربنای کیهان‌شناسی کلی بحث مفصلی دارد. در فصل ششم به بررسی آرای او خواهیم پرداخت.

۵۲. ر.ک. به:

Ro Young-chan, *The Korean Neo-Confucianism of Yi Yulgok* (Albany: State University of NewYork Press, 1989), pp. 17 ff.

۵۳. ر.ک. به: .Ibid., p. 22 البته تمام متفکرین نوکنفسیوسی به یک نسبت بر اهمیت «لی» تأکید نمی‌کنند و آن را حتی به‌طور ضمنی با «تای چی» یکی نمی‌دانند. برخی معتقدند که چی بسیار مهم‌تر از «لی» است.

۵۴. «کوشش چشمگیری از سوی چو هسی به منظور ادراک تای چی به عمل آمد. وی سعی کرد که کیهان‌شناسی و بحث وجود را از دیدگاه نوکنفسیوسی به اتکای کیهان‌شناسی چوو ـ تون و مفاهیم وجودی لی و چی تبیین کند. .Ibid., p. 24 به گفتهٔ خود چو هسی: «لی و چی در سراسر زمین و آسمان حضور دارند. لی تائوی (نظم‌دهنده) همهٔ پدیده‌ها از بالاست، و از اوست که همهٔ اشیا به وجود می‌آیند. چی عامل ترکیب همهٔ اشکال از پایین است، و وسیله و مادهٔ خامی است که کلیهٔ پدیده‌ها از آن ساخته می‌شود». به نقل از:

Colin A. Ronan, *The Shorter Science and Civilization in Chian: An Abridgement of Joseph Needham's Original Text*, vol. I (Cambridge and NewYork: Cambridge University Press, 1978), p. 239.

و باز هم به نقل از چو هسی:

«برای مثال یین، یانگ، و عناصر پنج‌گانه را در نظر بگیرید. دلیل اینکه آنها در شمارش خود خطا نمی‌کنند و رشته‌های معنای خود را از دست نمی‌دهند (یعنی دچار بی‌نظمی نمی‌شوند) به دلیل وجود لی است». .Ibid., p. 241 ژوزف نیدهم ترجیح می‌دهد که لی به معنای الگو، نه قانون به مفهوم حقوقی آن، ترجمه شود و این ترجمه به معنای چینی کلمه نزدیک‌تر است، اما اگر ادراک ما از قانون، اصل یا نظم به مفهوم انسانی و کیهانی آن است، در آن صورت علی‌رغم تفاوت اساسی‌ای که از مفهوم قانون در چین و غرب استنباط می‌شود، لی را می‌توان به معنای قانون نیز ترجمه کرد. ر.ک. به:

Colin A. Ronan, *The Shorter Science*, p. 276.

در فصل چهارم به این موضوع خواهیم پرداخت.

۵۵. ر.ک. به:
Ro Young-chan, *The Korean Neo-Confucianism of Yi Yulgok*, p. 26.

۵۶. به نقل از:
Michael Katon (ed.) *To Become a Sage*, p. 38.

۵۷. ر.ک. به:
Ibid., p. 51.

۵۸. ر.ک. به:
Ibid., p. 94.

۵۹. ر.ک. به:
Ibid., p. 152.

۶۰. ر.ک. به:
Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A. Moore, *A Source Book in Indian Philosophy* (Princeton, NewJersey: Princeton University Press, 1973), Chapter 12, pp. 424 ff.

همچنین ر.ک. به فصل هفتم منابع ذیل:
Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), p. 208;
Gerald J. Larson and Ram Shanker Bhattacharya (eds.), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 4;
-----, *Samkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1987).

۶۱. ر.ک. به:
Jan Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion* (London: Mouton, 1965), p. 7.

۶۲. پوروشا معادل انسان کامل در عرفان اسلامی است و نباید تنها از زاویهٔ تشبیه تعبیر گردد. ر.ک. به:
Rene Guenon, *Man and His Becoming According to the Vedanta*, trans. Richard C. Nicholson (London: Luzac, 1945), pp. 46 ff.

دربارهٔ اهمیت مسئلهٔ قربانی کردن در آیین هندو و رابطهٔ آن با انسان و کیهان و شعائر ودانتا ر.ک. به:
Ananda Coomaraswamy, "Atmayana: Self-Sacrifice", *Harvard Journal of Asian Studies*, vol. 6 (1941), pp. 358-398;

Bruce Lincoln, *Myth, Cosmos, and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986);

Brian K. Smith, *Reflections on Resemblance, Ritual, and religion* (London and NewYork: Oxford University Press, 1989);

Jon Gonda, *The Haviryajnah Somah: The Interrelations of the Vedic Solemn Sacrifice. Sankhayana Srauta Sutra,* 14, 1-13 (Amsterdam: North-Holland, 1982);

Alain Danielou, *Hindu Polytheism* (NewYork: Pantheon Books, 1964), pp. 63 ff.

۶۳. ر.ک. به:

Klaus K. Klostermaier, "Spirituality and Nature", in Krishnan Sivaraman (ed.), *Hindu Spirituality: Vedas Through Vedanta* (NewYork: Crossroad Publications, 1989), pp. 319 ff.

۶۴. ر.ک. به:

Antonio T. de Nicolas, *Meditations Through Rg Veda: Four Dimensional Man* (Boulder Colo. and Shambhal, 1978), pp. 71-71.,

برای ترجمهٔ همان سرودها توسط ادوارد ج. توماس ر.ک. به:

Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A. Moore, *Source Book in Indian Philosophy,* pp. 19-20.

۶۵. ر.ک. به:

Mircea Eliade, *God, Godesses and Myths of Creation: A Thematic Source Book of the History of Religion*, Part 1: From Primitives to Zen (NewYork: Harper and Row, 1974), p. 114.

۶۶. «هر شیء در کل کیهان مقدس است» ر.ک. به:

Rani Ravindra and Priscilla Murray, "The Indian View of Nature", in Rani Rani Ravindra (ed.) *Spirit and Nature* (NewYork: Paragon Press, 1991), p. 48.

۶۷. ر.ک. به: Ibid., p. 48.

۶۸. ر.ک. به:
The Song of God: *Bhaghavad-Gita*, trans. Swami Prabhavananda and Chrictopher Isherwood (NewYork: New American Library, 1972), pp. 70-71.

۶۹. دارما (از ریشهٔ سانسکریت کلمهٔ دار به معنای نگه داشتن و حفظ کردن) که در اینجا به معنای قانون ترجمه شده است معانی دیگری چون اصول، صراط مستقیم و مفاهیم مشابه آن دارد و به همین جهت یکی از مشکل‌ترین واژه‌های سانسکریت برای ترجمه به زبان انگلیسی است. هر چند واژه دارما به طبیعت نیز مربوط است، اما نباید با مفهوم «قانونمندی طبیعت» به مفهومی که در علوم غربی در قرن هفدهم استفاده می‌شد مترادف گرفته شود.

۷۰. ر.ک. به: Klaus K. Klostermaier, "Spirituality and Nature", p. 325.

۷۱. ر.ک. به: Ibid., p. 326.

۷۲. برای معنای بودایی دارما که بودا از دین هندو اقتباس کرده بود ر.ک. به:
"Zur Geschichte der buddhistischen Dharma Theorie", in *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, vol. 92 (1938), pp. 383-420.

و نیز به:
Theodore Stcherbatsky (Fedore Ippolitovich Shcherbatskii), *The General Conception of Budhism and the Meaning of the Word 'Dharma'* (London: Royal Asiatic Society, 1923).

در مورد دین بودا به‌طور کلی و نگرش آن به نظریهٔ دارما ر.ک. به:
Edward Conze, *Budhist Thought in India: Three Phases of Budhist Philosophy* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1967).

معانی مختلف دارما در متون اولیهٔ بودایی به‌وسیلهٔ دو نویسندهٔ ذیل گردآوری و شرح داده شده است. ر.ک. به:
Magdalene and Wilhelm Geiger, *Pali Dhamma vornehmlich in der kanonischen Literatur*, vol. 31, no. 1 (Munich: Abhandlungen der Bayrischen Akademie der Wissenschaften Philosophische-Historische Klassem, 1920).

۷۳. ر.ک. به:

Pali-English Dictionary, T. W. Rhys Davids and W. Stede (eds.) (London: Pali-Text Society, 1921), p. 171.

به نقل از:

Edward Conze, "Dharma as a Spiritual, Social, and Cosmic Force," in PKuntz (ed.), *The Concept of Order*, p. 240.

۷۴. ر.ک. به:

Tadeusz Skorupski, "Dharma: Budhist Dharma and Dharms", *The Encyclopedia of Religion* vol. 4 (NewYork: Macmillan 1987), pp. 332-338.

۷۵. ر.ک. به: Ibid., p. 334.

۷۶. ر.ک. به:

Frithjof Schuon, *Treasures of Budhism*, trans. Marco Pallis, (Bloomington, Ind.: World Wisdom Books, 1993), Chapter 10, "The Mystery of the Bodhisattva", p. 107.

۷۷. ر.ک. به:

David E. Shaner, "The Japanese Experience of Nature", in J. Baird Callicott and Roger T. Ames (eds.), *Nature in Asian Traditions of Thought: Essay in Environmental Philosophy* (Albany: State University of NewYork Press, 1989), p. 167.

شانِر اضافه می‌کند: «به عبارت دیگر شخصیت نافذ و نامتناهی ماهاواروکانا (Mahavairocana) یا دارما کایا (Dharmakaya) به خورشید عظیم، دائینچی (Dainichi) تشبیه شده که نه‌تنها بر همهٔ عالم پرتوافکنی می‌کند، بلکه در عین حال به بیان آماتراسو به‌مثابهٔ فرزند ایزانا-گی و ایزانا-می با کلیهٔ پدیده‌های دیگر میراث مشترک دارد، همچنانکه آماتراسو با هر آنچه زیر تابش نور خود دارد در این حقیقت شریک است و در تحقق آن مشارکت دارد، دائینچی نیز در مقام تشبیه دارماکایا بر کلیهٔ پدیده‌ها رسوخ می‌کند».

۷۸. ر.ک. به:

William Lafleur, "Saigyo and the Budhist Value of Nature", in Collocott and Ames, *Nature in Asian Traditions*, pp. 183-208.

نویسنده در این مقاله به بررسی زندگی و افکار ایگو حکیم بودایی قرن دوازدهم می‌پردازد و دربارهٔ وی چنین می‌گوید: «آنچه موجب رستگاری سایگو شد تاتاگاتا یعنی طبیعت بود». Ibid., p. 208.

۷۹. در سال‌های اخیر برخی از دانشمندان غربی کوشیده‌اند ریشه‌ای رومی و نه ایرانی برای میترائیسم دست و پا کنند تا به مقابله با آرای متفکرین پیشین، از قبیل فرانس کرمونت برخیزند. لیکن صرف‌نظر از تحلیل تاریخی تجدیدنظرطلبانهٔ آنان، نمی‌توان اهمیت میترا یعنی خدای معابد را در ایران باستان انکار کرد و با وجود اینکه در نتیجهٔ گسترش قلمرو امپراطوری رم میترائیسم به‌منزلهٔ دینی رومی درآمد اما کماکان به‌منزلهٔ عنصری از خانوادهٔ ایرانی شناخته می‌شود.

۸۰. دربارهٔ کیهان‌شناسی دین مانی که البته از بسیاری جهات با عرفان مرتبط است ر.ک. به:

Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston: Beacon Press, 1963) pp. 209 ff.

۸۱. ر.ک. به:

Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran,* trans. Mancy Pearson (Princeton, NewJersey: Princeton University Press, 1977), p. 3.

به نقل از:

Le Zend-Avesta, trans. James Darmsteter, 3 vols. (Paris: Leroux [Annales du Musee Guimet, 21-22,24] 1892-1893), Siroza I, pp. 296-322, Siroza II, pp. 323-330.

۸۲. ر.ک. به:

Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, p. 5.

۸۳. دربارهٔ کیهان‌شناسی دین زرتشت ر.ک. به:

H. S. Nyberg, "Questions de Cosmogonie et de Cosmologie Mazdeennes", *Journal Asiatique* (1929), pp. 193-310; (1931),pp. 1-134 and 193-244; Marjan Mole, *Cultre mythe et Cosmologie Dans I'Iran Ancient* (Paris: Presses Universitaires de France [Annales du Musee Guimet, vol. 69], 1963);

Seyyed Hossein Nasr, *Cosmology in Pre-Islamic and Islamic Persia*, (Tehran: Tehran University Press, 1971).

۸۴. لازم به یادآوری است که بیشتر متون کیهان‌شناسی دین زرتشت و به‌ویژه متن اصلی یعنی بند هشن (آفرینش) به دوران پهلوی و مدت‌ها پس از دوران اوستا تعلق دارد.

۸۵. ر.ک. به:

Francis M. Cornford, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation* (Atlantic Highlands, NewJersey: Humanities Press, 1980), pp. 172 ff.

۸۶. برای جزئیات بیشتر دربارهٔ این مثال ر.ک. به: مأخذی که در یادداشت شمارهٔ ۸ ذکر شد.

و نیز به:

Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, pp. 8-9.

۸۷. ر.ک. به: Ibid., p. 9.

۸۸. نیاز به یادآوری نیست که این معنای خیال که مکرراً در علم مابعدالطبیعهٔ اسلامی نیز به کار می‌رود نباید با اصطلاح مشابهی که امروزه به‌معنای غیرواقعی و موهون استفاده می‌شود اشتباه گرفته شود. دربارهٔ معنای سنتی خیال ر.ک. به:

Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, trans. Ralph Manheim (Princeton, NewJersey: Princeton University Press, Bollingen Series XCL, 1969), Part 2, pp. 179 ff.

۸۹. آنچه در اینجا از رابطهٔ اصل اول استنباط می‌شود مفهومی شبیه نظریهٔ آیین مزدک دربارهٔ زمین مقدس است. نام سپنتا آرمیتا سوفیا را می‌توان به زمین جاودان و به عبارت دیگر سرّ جاودانی زمین تعبیر کرد که ختم آن با حلول و تجلی آن در آخرالزمان تحقق خواهد یافت. ر.ک. به:

Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, p. 15-16.

۹۰. ر.ک. به: منبع ذیل به‌ویژه فصل نهم صفحات ۲۱۷ ـ ۲۵۳ که نویسنده دربارهٔ اهمیت خدایان زمینی در ادراک یونانیان از طبیعت بحث می‌کند.

William K. C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, (Boston: Beacon Press, 1955).

۹۱. در اینجا قصد ما تقابل کلام و اسطوره است و اصطلاح عقل را به معنای استدلال به کار نمی‌بریم. بلکه واژهٔ عقل یا نوس را به مفهوم افلاطونی آن به کار گرفته‌ایم که نباید با استدلال اشتباه گرفته شود و همچنانکه خود افلاطون نشان می‌دهد هرگز به معنای مخالف اسطوره نیست.

۹۲. چندین کتاب که طی چند دههٔ اخیر نوشته شده پیوند آشکار میان دین رو به انحطاط یونان و ظهور فلسفه و علم یونان را نشان می‌دهد. در میان این آثار کتاب پیشگام فرانسیس م. کورنفورد هنوز چشمگیرتر از همهٔ آثار دیگر است. ر.ک. به:

Francis M. Cornford, *From Religion to Philosophy""", Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought* (Gloucester, Mass.: P. Smith, 1971).

۹۳. دربارهٔ دین یونان ر.ک. به:

Herbert G. Rose, *Ancient Greek Religion* (London and NewYork: Hutchinson's University Press, 1948);

William K. C. Guthrie, *Greeks and Their Gods;*

Karl Kerenyi, *The Religion of the Greeks and Romans,* trans. Christopher Holme (NewYork: E. P. Dutton, 1962);

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Gulaibe der Hellenen*, 2 vols, (Basel: Benno Schwabe and Co., Verlag, 1956), especially vol. 1, "Homerische Gotter", pp. 31 ff; vol. 2,"Weltgeltung und der Neidergang des Hellenentumes", pp. 258 ff.

برای ملاحظهٔ خلاصه‌ای از آرای یونانیان دربارهٔ کیهان ر.ک. به:

David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1992), Chapter 2, pp. 21 ff.

۹۴. ر.ک. به: Hans Jonas, *Gnostic Religion*, p. 241.

دربارهٔ ادراک کیهان همچنین ر.ک. به:

Ernst Cassirer, *Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der Griechischen Philosophie* (Goteberg: Elanders Boktryckkeri Aktiebolag, 1941);

و نیز به:

Werner Jaeger, Paideia: *The Ideal of Greek Culture,* trans. G. Highet vol. 1 (NewYork: Oxford University Press, 1945).

۹۵. واژهٔ دنیا world در زبان انگلیسی از واژهٔ باستانی weorld مشتق می‌شود که خود نیز احتمالاً ریشه در واژه یونانی wer به معنای انسانی دارد. (این اصطلاح هنوز نیز در واژهٔ werwolf انسان -گرگ به‌کار برده می‌شود) و ald به معنای بزرگ و واژهٔ old از آن مشتق شده است. المایر زولا چنین می‌نویسد: «دنیا یک غول عظیم مردهٔ خداست». ر.ک. به: Elemire Zolla, "Traditional Methods of Contemplation and Action", in Yusuf Ibish and Peter Lamborn Wilson (eds.), *Traditional Modes of Contemplation and Action* (Tehran: Imperial Academy of Philosophy, 1977), p. 60.

۹۶. ر.ک. به: *Timaeus*, 30B and 34A.

۹۷. ر.ک. به: Cicero, *Cato Major*, XXI, 77.

به نقل از: Hans Jonas, *Gnostic Religion*.

رواقیون در حقیقت کیهان را با خداوند یکی می‌دانستند و معتقد بودند که حکمت آن در نظم کامل «کل» متجلی شده است». ر.ک. به: همان، ص ۲۴۶.

۹۸. ر.ک. به: *Theogony*, 116.

به نقل از:

Mircea Eliade, *Gods, Goddesses and Myths of Creation*, p. 115.

۹۹. ر.ک. به: *The Homeric Hymns*, XXX.

به نقل از:

Mircea Eliade, *Gods, Goddesses and Myths of Creation*, p. 55.

۱۰۰. ر.ک. به: *Theogony*, 116.

Francis M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, p. 17.

۱۰۱. «مهم‌ترین حقیقت دربارهٔ عالم این است که به بخش‌های کلی حیطه‌های خاص یا مناطق قدرت تقسیم شده است. در واقع جهان از همان آغاز به‌مثابهٔ قلمرو قانون و سرنوشت تلقی می‌شد. ضرورت و عدالت «باید» و «به اجبار» در این مفهوم آغازین نظم با هم تلاقی داشته بوده باشند». Ibid., p. 40.

۱۰۲. با این گفتار نیت ما به‌هیچ وجه انکار اهمیت سنت‌های بابل و به‌ویژه مصر در تکوین علوم و فلسفهٔ یونان نیست. بلکه برعکس و برخلاف نظریهٔ تاریخ‌نویسان طالب تجدید نظر عصر رنسانس و پس از آنکه قصدشان از بزرگ‌کردن یونانیان تحقیر اسلاف آفریقایی و شرقی آنان بود، به نظر ما نقش تعالیم بابلی‌ها و مصریان در ظهور علوم و فلسفهٔ یونانی بسیار هم مهم است. با وجود اینکه بینش روحانیت در آن ادیان تحت تأثیر

طبیعت‌گرایی و عقل‌گرایی یونانیان رو به افول گذاشت، زمینه‌ای که مفاهیم علمی و تا حد چشمگیری مفاهیم فلسفی یونان دربارهٔ طبیعت از آن نشأت گرفت مرهون دین یونان و تقسیم حیطهٔ حقیقت بر اساس سرنوشت است.

۱۰۳. دربارهٔ سر دیونیزیوس ر.ک. به:

Andre Jean Festugiere, "Les Mystere de Dionysos", *in Etudes de Religion Grecque et Hellenistique* (Paris: 1972), pp. 13-63.

۱۰۴. ر.ک. به:

Francis M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, Chapter 6, "The Mystical Tradition", pp. 160 ff.

۱۰۵. ر.ک. به: Ibid., pp. 172-177.

۱۰۶. «و اورفه چنگ در دست چپ گرفت و آواز سر داد. در آوازش چنین خواند که چگونه زمین، آسمان و دریا که قبلاً هر سه به یک شکل به هم پیوسته بودند، پس از جنگ مرگ‌باری از یکدیگر جدا شدند، و چگونه ستارگان و ماه و خورشید همیشه در آسمان ثابت‌اند». Apollonius Rhodinus, *Argonatica*, I., pp. 494-511.

به نقل از:

David G. Rice and John E. Stambaugh, *Sources for the Study of Greek Religion* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979), pp. 39-40.

علاوه بر این به بیان اورفه موسیقی خود در این فرآیندِ تبدیل بی‌نظمی به نظم بسیار مؤثر بود و آهنگ‌هایی که اورفه با چنگ خود می‌نواخت نظام طبیعت را نیز تحت تأثیر قرار می‌داد. ر.ک. به:

Jocelyn Godwin, *Harmonies of Heaven and Earth: The Spiritual Dimensions of Music* (Rochester, Vt.: Inner Traditions International, 1987), pp. 211-236.

۱۰۷. ر.ک. به:

Charles B. Schmitt, "Perennail Philosophy: Steuco to Leibnitz", in Charles B. Schmitt (ed.), *Studies in Renaissance Philosophy and Science* (London: Variorum Reprint, 1981), I, pp. 505-532; and, Prisca Theologiae philosophia Perennis: Due Temi del Rinascimento Italiano e la Loro Fortuna", II, pp. 211-236.

۱۰۸. این نظریه‌ای است که در کتاب ذیل ارائه شده است. ر.ک. به:

Simone Peterment, *A Separate God: The Christian Orogin Gnosticism,* trans. Carol Harrison (London: Longman and Todd, 1991).

۱۰۹. اصطلاح Gnosticism در فرهنگ‌های فارسی با واژهٔ Gnostism به غلط مترادف تلقی شده و هر دو اصطلاح به‌عنوان عرفان، عرفان‌گرایی و معرفت عرفانی ترجمه شده است. در صورتی که اصطلاح Gnosticism جریانی است التقاطی و گذرا در مسیحیت که در قرن دوم میلادی با التقاط فلسفهٔ شرق و فلسفهٔ یونان با عقاید دین مسیح ظاهر شد و اثراتی بر ابعاد خاصی از تفکر غرب در ازمنهٔ بعدی به جا گذاشت، اما از سوی کلیسا به‌عنوان جریانی مرتد شناخته شد(م). ر.ک. به:

Studies in the History of Religion XII: Le Origini Dello Gnosticismo. The Origins of Gnosticism (Leiden: E. J. Brill, 1967);

Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism,* trans. and ed.

Robert Mc. Wilson (NewYork: Harper and Roq, 1983);

Giovanni Filoramo, *A History of Gnosticism,* trans. Anthony Alcock (Oxford: Basil Blackwell, 1990);

Gilles Quispel, *Gnosis als Weltreligion: die Bedeutung der Gnosis in Antike* (Zurich: Origo Verlag, 1972);

Elain H. Pagels, *The Gnostic Gospels* (NewYork: Random House, 1979).

۱۱۰. بسیاری از دانشمندان به تمایز میان عرفان و معرفت عرفانی (Gnosis) و جریان شبه عرفانی آیین گنوسی (Gnosticism) پی برده و آن را توضیح داده‌اند، با این حال هنوز سردرگمی بسیار در این زمینه وجود دارد، بنا بر همایشی که در سال ۱۹۶۶ در شهر مسینا (Messina) در ایتالیا دربارهٔ Gnosticism تشکیل شد چنین توافق شد که «به منظور اجتناب از استعمال بی‌رویهٔ دو اصطلاح Gnosis و Gnosticism به معنای مترادف هم، به نظر می‌رسد که ادلّهٔ کافی وجود دارد تا اتکا به روش‌های تاریخی و سنخ‌شناسی این حقیقت بارز یعنی مکتب گنوسی را ـ که از نظر روش‌شناسی همزمان با گروهی دیگر از نظام‌های فکری قرن دوم آغاز شد ـ تعریف کرد، برعکس آن Gnosis به مفهوم علم به اسرار الهی و مختص خواص قلمداد شود». ر.ک. به:

Le Origine Dello Gnosticismo, Colloquio de Messina (Leiden: 1970), p. XXIII:

Christian Jambet, *La Logique des Orientaux: Henry Corbin et la Science des Formes* (Paris: 1983), Part 2, Chapter 1, "Le Sentiment gnostique de la Vie", pp. 147-176.

در صفحهٔ ۱۷۱ تصمیم همایش مزبور نقل شده است. در اینجا عمداً و به دلیل اهمیت این دو اصطلاح در سراسر این کتاب و دیگر نوشته‌های خود تمایز میان آن دو را به تفصیل شرح دادیم.

۱۱۱. برای بررسی نظریهٔ مکتب گنوسی دربارهٔ طبیعت ر.ک. به:

Hans Jones, *Gnostic Religion*, pp. 241 ff;

----, *Gnosis und Spatantiker Geist* (Gottingen: Vandehoecf and Ruprecht, 1964);

Rudolph, "Cosmology and Cosmogony", *Gnosis,* pp. 67087;

"Gnosticismo, Guidaismo e Cristianesino: Tipologie Particolari", in *Studies in The History of Religion, XII,* pp. 429 ff;

و نیز به:

Jean Danielou, "Le Mauvais Gouvernement du Monde d'apres le Gnosticisme," pp. 448-459.

۱۱۲. هانس یونانس در کتاب خود به بررسی اثرات آثار مکتب گنوسی بر متفکرینی چون اوریگن پرداخته و هانری س. پیوک نیز در تحقیقات متعدد خود به تفصیل این موضوع و نیز عمیق‌ترین ابعاد عرفانگرایی را شرح داده است. ر.ک. به:

Hans Jones, *Von der Mythologie zur Mystischen Philosophie* (Gottingen: Vandenhoecf and Ruprecht, 1966).

و نیز به:

Henri Puech, *En Quete de la Gnose* (Paris: Gallimard, 1978); *Sur le Manicheisme et Autres Essais* (Paris: Flammarion, 1979).

۱۱۳. لازم است در اینجا دوباره یادآوری کنیم که هدف این فصل بررسی نظریات تمام ادیان دربارهٔ طبیعت نیست، بلکه تنها نظریات آن دسته از ادیان مورد بررسی قرار می‌گیرد که آرایشان دربارهٔ طبیعت از اهمیت ویژه‌ای در جامعهٔ امروز بشری برخوردار است، بنابراین عمداً دین مانی و جریان شبه عرفانی آیین گنوسی را کنار گذاشتیم، بدون اینکه نگرش منفی آنها را دربارهٔ آفرینش و نظام طبیعت و اهمیت‌شان را در ظهور برخورد دوگانهٔ دنیای جدید با طبیعت که به قطع رابطهٔ معنوی انسان با طبیعت منجر شده است انکار کنیم.

۱۱۴. دربارهٔ نظریات کلامی فیلون اسکندرانی کلام ر.ک. به:

Henry A. Wolfson, *Philo-Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*, vol. 1 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1947), Chapters 4-6, pp. 200 ff; and p. 325 ff, s.

در آنجا ولفسون از کلام متعالی به‌عنوان ریشه نظم و قانونمندی در طبیعت نام می‌برد. طبیعتاً نظریهٔ فیلون دربارهٔ کلام و مکاتب فکری متأخر مسیحیت، دین یهود و اسلام به‌ویژه تا آنجا که به موضوع رابطه میان عقاید افلاطونی و کلام و نقش کلام در قانونمندی کیهان مربوط می‌شود از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. متأسفانه محدودیت این صفحات مانع بررسی مفصل عقاید ولفسون در اینجاست. دربارهٔ اهمیت کلام از دیدگاه فیلون اسکندرانی دربارهٔ طبیعت علاوه بر اثر مهم ولفسون، ر.ک. به:

Georgios D. Farandos, *Kosmos und Logos nach Philon von Alexandria* (Amsterdam: Editions Rodopi N. V., 1976).

این کتاب شرح مفصلی از کیهان‌شناسی فیلون در باب کلام را دربردارد. و نیز به:

Emile Brehier, Les Idees Philosophiques et Religieuses de Philond'Alexandrie (Paris: J. Vrin, 1950), Book II, pp. 67 ff.

به‌ویژه فصل ۲ و ۴ که به مسئله کلام و نقش آن در کیهان، نفوذ کیهان‌شناسی رواقی در آثار فیلون و مخصوصاً نظریهٔ پیوستگی و تعلق اجزا طبیعت به یکدیگر پرداخته است.

۱۱۵. ر.ک. به:

Seymour Feldman, "In the Beginning God Created: A Philosophical Midrash", in David B. Burrell and Bernard McGinn (eds.), *God and Creation: An Ecumenical Symposium* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1990), p. 3.

۱۱۶. ر.ک. به:

Jacob Staub, *The Creation of the World According to Gersonides* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1982).

Shalom M. Paul et al., "Creation and Cosmogony", in *Encyclopedia Judaica* (Jerusalem: Keter Publishing House), p. 1063.

۱۱۷. دربارهٔ عرفان یهودی ر.ک. به:

Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (NewYork: Schocken Books, 1977);

Leo Schaya, *The Universal Meaning of the Kabala*, trans. N. Pearson (London· Allen and Unwin, 1971).

و نیز به: مقدمهٔ پُل ویولا (Paul Vuillaud) بر کتاب ذیل:

Ibn Gabirol, *La Couronne royal (Kether magcouth)* (Paris: Dervy Livres, 1953).

۱۱۸. دربارهٔ باطن‌گرایی یهودی ر.ک. به:

Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (NewYork: Schocken Books, 1977);

Leo Schaya, *The Universal Meaning of the Kabbala*, trans. N. Pearson (London: Allen and Unwin, 1971);

The Introduction of Paul Vuillaud to Ibn Gabirol, *La Couronne royal (Kether malcouth)* (Paris: Devry Livres, 1953)

۱۱۹. قباله به نظریهٔ Tsimtsum یعنی عزلت‌گزینی خداوند اشاره می‌کند. بر اساس این نظریه خداوند از عالم کناره می‌گیرد تا تجلی آفرینش را در آن میسر سازد. ر.ک. به:

Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, p. 260.

۱۲۰. ر.ک. به:

Rabbi Arthur Green, *Seek My Face, Speak My Name: A Contemporary Jewish Theology* (London and Northvale, NewJersey: Jason Aronson, 1992), p. 65.

۱۲۱. ر.ک. به:

Shalom M. Paul et al., "Creation and Cosmogony", in *Encyclopedia Judaica*.

۱۲۲. ر.ک. به:

Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, p. 118.

۱۲۳. ر.ک. به: Ibid., p. 222.

۱۲۴. ر.ک. به: Ibid., p. 223. در چهارچوب نگرش معاصر، نظریهٔ دین یهود دربارهٔ طبیعت چنین خلاصه شده است: «بینش دین یهود حاکی از آن است که طبیعت به‌مثابهٔ انعکاس قدرت خلاقهٔ خداوند دارای ارزشی مستقل از تعریفات و علقه‌های انسانی است». ر.ک. به:

Eric Katz, "Judaism and the Ecological Crisis", in Mary E. Tucker and John A. Grim (eds.), *Worldviews and Ecologie* (Lewisburg, Pa.: Bucknell University Press, and London: Associated University Presses, 1993) pp. 67-68.

۱۲۵. در نتیجهٔ بحران محیط زیست در سال‌های اخیر توجه بیشتری به بینش مذهب پروتستان دربارهٔ نظام طبیعت پیدا شده است. در این‌باره ر.ک. به:

John Dillenberger, *Protestant Thought ans Natural Science* (Notre Dames, Ind.: University of Notre Dame Press, 1993).

تردیدی نیست که پس از محاکمهٔ گالیله در بیشتر موارد مذهب پروتستان با مذهب کاتولیک در امر واگذاری مطالعهٔ طبیعت به علوم کاملاً غیردینی همداستان بوده است. به گفتهٔ یکی از متکلمان مذهب پروتستان، «برخلاف اصلاح‌گران گذشته، بسیاری از متفکرین پروتستان در قرون نوزدهم و بیستم چنین اعتقاد پیدا کردند که طبیعت دیگر صحنهٔ نمایش قدرت و عظمت خداوند و پناهگاه انسان نیست یا برخلاف نظر بوناونتورا و سنت آگوستین طبیعت حتی دیگر یک سمفونی باشکوه هم نیست، هرچند که حسن خداوند در آن مترنم است یا برخلاف گفتهٔ سنت فرانسیس طبیعت حتی دیگر دنیای دوستان و سالکین همسفر نیست. در این بینش طبیعت به‌مثابهٔ یک مجموعهٔ بسته و ماشین مانندی است که فاقد حیات یا هرگونه ارزشی در برابر خداوند است و هم از خدا و هم از انسان جداست. به این ترتیب به‌درستی می‌توان از دین‌زدایی از طبیعت در سنت اصطلاح‌طلبانهٔ قرن نوزدهم و بیستم سخن گفت». ر.ک. به:

H. Paul Santmire, *The Travail of Nture: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology* (Philadelfia: Fortress Press, 1985), p. 133.

۱۲۶. ر.ک. به:

Hugo Rahner, "Earth Spirit and Divine Spirit", in Joseph Campbell (ed.), *Spirit and Nature: Papers from the Eranos Yearbook*, trans. Ralph Manheim and R. F. C. Hull (Princeton, NewJersey: Princeton University Press, Bollingen Series XXX: 1, 1982), pp. 122-148.

برای اطلاع از آرای کلیسای مسیحیت دربارهٔ طبیعت ر.ک. به:

Charles C. Raven, *Natural Religion and Christian Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), First Series, Chapters 2-3, pp. 21 ff.

۱۲۷. ر.ک. به: *De Genesi ad Litteram*, IV, 16.

به نقل از منبع پیش:

Hugo Rahner, "Earth Spirit and Divine Spirit", p. 139.

۱۲۸. این نظریه در طول قرون وسطی در آثار متفکران و شخصیت‌هایی چون متفکران ویکتورین و هیلدگارد اهل بنگین طنین انداخت. هفت قرن بعد آدام از مدرسهٔ سنت ویکتور در این شعر مناجات‌گونه طنین صدای سنت آگوستین را چنین منعکس کرد:

عشق اب و ابن
هردو یکی است
هریک از آن دو
در همهٔ اجزا مانند دیگری است
اینها را سراپا تو پرکرده‌ای
همه را تو دوست داشته‌ای
تو بر ستاره‌ها حاکمی
آسمان را تو به حرکت درمی‌آوری
هرچند که خود ثابتی

ر.ک. به:

The Liturgical Poetry of Adam of St. Victor, vol. 1 (London: Kegan Paul, Trench and Co., 1881), p. 100.

به نقل از منبع پیش‌تر:

Hugo Rahner, "Earth Spirit and Divine Spirit", p. 140.

۱۲۹. ر.ک. به:

Jeroslav Pelikan, *The Mystery of Continuity: Time and History, Memory and Eternity in the Tnought of St. Augustine* (Charlottesvillte: University of Virginia Press, 1986), p. 73.

به نقل از: *On The Morals of the Catholic Church*, 10. 16.

سنت آگوستین به معنای فلسفی نظم به‌طور کلی بسیار علاقه داشت و کتاب *De Ordine* به این موضوع اختصاص دارد.

۱۳۰. ر.ک. به: Jeroslav Pelikan, *Mystery of Continuity*, p. 71.

۱۳۱. ر.ک. به:

"St. Augustine refuse l'autarchiedu monde natural, eternal et autouffisant, et rejette, des lors, le naturalisme et la metaphysique

d'Aristote-construite, comme sa morale, pour un monde qui a son but en lui-meme..."

سنت آگوستین طبیعت را به‌مثابهٔ عالمی مستقل، ابدی و ازلی و قائم به ذات نمی‌پذیرد و در نتیجه متافیزیک ارسطویی را به‌عنوان اخلاقیات عالمی که خود غایت خود است رد می‌کند. ر.ک. به:

Michele F. Sciacco, *Saint Augustine et le Neoplatonisme* (Paris: Editions Beatrice-Nauwelaerts, 1959), p. 47.

برای آگاهی بیشتر از نظریهٔ سنت آگوستین دربارهٔ آفرینش و رابطه آن با خداوند همچنین ر.ک. به:

Battista Mondin, *Il Pensiero di Agustino* (Citta Nouva Edirice: 1988) Chapter 8, pp. 198-202;

Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Augustine*, trans. L. E. M. Lynch (NewYork: Random House, 1960).

۱۳۲. سنت آگوستین به تأیید این نظریه توسط افلاطون در کتاب تیمائوس اشاره می‌کند. در فصل بعد به بررسی آرای افلاطون دربارهٔ طبیعت خواهیم پرداخت.

۱۳۳. ر.ک. به:

Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Augustine*, pp. 189 ff.

۱۳۴. Ibid, p. 19. قسمت‌هایی از بخش ۱ فصل ۵ کتاب *اعترافات* در کتاب ژیلسون خلاصه شده است.

۱۳۵. ر.ک. به: Ibid., p. 207.

۱۳۶. ر.ک. به: *De Div. Quaest.* ad. imp., I, i, ii.

به نقل از:

Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Augustine,* p. 151.

۱۳۷. این تحلیل از نظریهٔ سنت ماکسیموس عمدتاً بر مبنای کتاب لارس تونبرگ و به‌ویژه فصل دوم ارائه شده است. ر.ک. به:

Lars Thunburg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximos the Confessor* (Lund: C. W. K. Lund, 1965). pp. 51 ff.

و نیز به:

Philip Sherrard, *Human Image: World Lmage-The Death Death and Resurrection of Sacred Cosmology* (Lpswich, U.K.: Golgonooza Press, 1992).

بیشتر مطالب این کتاب بر اساس نظریات سنت ماکسیموس و دیگر صاحب‌نظران الهیات مسیحی دربارهٔ کیهان‌شناسی قدسی نگارش یافته است.

۱۳۸. ر.ک. به: Lars Thunburg, *Microsom and Mediator*, p. 78.

۱۳۹. ر.ک. به: Ibid., p. 81.

۱۴۰. ر.ک. به: Ibid., p. 95.

۱۴۱. ر.ک. به:

Walter Wili, "The History of the Spirit in Antiquity", in Campbell (ed.), *Spirit and Nature*, p. 104.

بیت آخر در ترجمه کمی تغییر داده شده است.

۱۴۲. این مسئله از لحاظ نمادین بسیار مهم است که یکی ازمشهورترین قطعاتی که به‌وسیلهٔ یوهان سباستیان باخ ساخته شده قطعهٔ نیایش Sanctus در ب مینور و به‌ویژه بخش Pleni sunt coeli آن است که برخی از پیچیده‌ترین و فشرده‌ترین ترکیبات موسیقی را دربردارد و شنونده احساس می‌کند که در این قطعه موسیقی زمین و آسمان در یک وحدت کامل معنوی به هم پیوند یافته‌اند. با وجود اینکه این قطعه در اواسط قرنی ساخته شده است که پیوند میان عالم ملک و عالم ملکوت به سرعت در فلسفه و علوم از هم گسسته می‌شد، با این حال هنوز می‌توان پیوند زمین و آسمان را در آن احساس کرد.

۱۴۳. قبلاً در بسیاری از آثار خود به این مسئله پرداخته‌ایم. ر.ک. به: مقدمهٔ کتاب:

Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge: Islamic Text Society, 1987).

و نیز به:

"Islamic Science, Western Science-Common Heritage, Daverse Destinies", in Seyyed Hossein Nasr and Kathrine O'Brien (eds.), *In Quest of the Sacred* (Oakton, Va: Foundation for Traditional Studies, 1994), pp. 161-175.

۱۴۴. «علم‌زدگی» یکی از مهم‌ترین مسائلی است که بیشتر تجددطلبان و به‌اصطلاح «بنیادگرایان» جهان اسلام مشترکاً مبتلا به آنند. ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: KPI, 1989), pp. 18 ff.

۱۴۵. ر.ک. به:

"The Meaning of Nature in Various Perspectives in Islam", in Seyyed

Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany: State University of NewYork Press, 1981), p. 96.

۱۴۶. در سوره‌های گوناگون قرآن کریم و از جمله در قلم (۶۸): ۱، و بروج (۸۵): ۲۲ به لوح و قلم اشاره شده است.

۱۴۷. در چند حدیث نبوی آمده است که «اوّلُ ما خَلَقَ اللهُ العَقل» و یا «اَوَّلُ ما خَلَقَ الله اَلکَلَمَة». می‌توان قلم را نماد این حقیقت دانست که در یک آن هم عقل، هم کلمه و هم نوری است که همهٔ اشیا از آن به وجود آمدند. البته باید در نظر داشت که در بحث دربارهٔ نقش کلمه در آفرینش عالم، اسلام هرگونه نظریهٔ حلول را مردود می‌شمارد.

۱۴۸. نیازی نیست که ذکر شود اسلام همچون دین یهود و مسیحیت اعتقاد دارد که خداوند عالم را از عدم آفرید. اسلام تعابیر گوناگونی از عدم تدوین کرده است که در بالا به آن اشاره شد. ر.ک. به:

Frithijof Schuon, *The Play of the Masks* (Bloomington, Ind.: World Wisdom Books, 1992), *Ex Nihili*, Dev, p. 37.

۱۴۹. کیهان‌شناسی عرفانی در ادوار بعد، ملکوت را به‌مثابهٔ عالمی که عالم ملک را از ذات الهی جدا می‌سازد تعبیر کرد. عوالم دیگر، عالم جبروت (حیطه جبرئیل و ملائکه) و لاهوت (حیطهٔ اسما و صفات الهی) است. ر.ک. به:

Frithjof Schuon, "The Five Divine Presences", in Schuon, *Dimensions of Islam*, trans. Peter Townsend (London: Allen and Unwin, 1970), pp. 142 ff.

۱۵۰. فتوحات مکیه، ج ۴، ۲۱:۲۳۱، به نقل از:

William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: State University of NewYork Press, 1989), p. 38.

چیتیک در نقد نظریهٔ ابن عربی دربارهٔ اسمای الهی می‌نویسد: «در عالم کیهان منشأ کلیهٔ اشیا را می‌توان در حقایق الهی یا اسمای خداوند یافت. از این روست که ابن عربی از حقیقت به‌عنوان ریشه، اصل و یا مستند یاد می‌کند و از پدیده این عالم که «مستند» به اسماء الهی است سخن می‌راند». Ibid., p. 37.

۱۵۱. ر.ک. به:

Titus Burckhardt, *Introduction to Sufism: The Mystical Dimension of Islam*, trans. D. M. Matheson (Wellingborough, U,K.: Aquarian Press, 1990), Chapter 9, "Teh Archetype," p. 62.

۱۵۲. دربارهٔ «نفس‌الرحمن» و «نفس عین ثابته» ر.ک. به: Ibid., Chapter 10, p. 65.
دربارهٔ تحلیل آفرینش و نظام طبیعت از دیدگاه عرفان ر.ک. به:
Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, Chapter 13, pp. 337 ff.

۱۵۳. ر.ک. به:
Titus Burckhardt, *Introduction to Sufism*, Chapter 10, "The Renewing of Creation at Each Instance", pp. 65 ff, m.

و نیز به:
Toshihiko Izutsu, *Unicite de l'Existence et Creation Perpetuelle en Mystique Islamique*, trans. Marie-Charlotte Grandry (Paris: Les Deux Oceans, 1980), Chapters 3-4, pp. 85 ff.

بخشی از این تحقیق در اصل در نشریه ذیل منتشر شد:
"Creation and the Timeless Order of Things: A Study in the Mystical Philosophy of `Ayn al-Qudat", in *Philosophical Forum*, vol. 4. no. I, Fall (1972), pp. 124-140.

۱۵۴. برای مثال ر.ک به: فتح (۴۸): ۲۳. «سُنَّةَ اللّه اَلّتی قد خَلَت مِن قَبلُ وَ لَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّه تَبدِیلاً». «سنت الهی بر این بوده و ابداً در این سنت تغییر نتوانی داد».

۱۵۵. این مسئله در کتاب ذیل به تفصیل بررسی شده است. ر.ک. به:
Leo Schaya, *La Creation en Dieu a la lumiere du Judaisme, du Christianisme, et de l'Islam* (Paris: Dervy Livres, 1983).

۱۵۶. در فصل هفتم کتاب معرفت و معنویت این مسئله را بررسی کرده‌ایم.

۱۵۷. اهمیت نظام طبیعت از نظر معادشناسی که توسط چندی از متکلمان متقدم یهودی، مسیحی و مسلمان بحث و بررسی شده است به‌وسیلهٔ بعضی از متکلمان متأخر مسیحی و به‌منظور تدوین نوعی علم کلام مسیحی دربارهٔ محیط زیست استفاده شده است. برای عنوان نمونه ر.ک. به:
John F. Haught, *The Promise of Nature: Ecology and Cosmic Purpose* (NewYork: Paulist Press, 1993).

۱۵۸. ر.ک. به:
Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Albany: State University of NewYork Press, 1993) Chapter 15, pp. 263 ff.

۱۵۹. تیتوس بورکهارت قبلاً این اصطلاح را به کار برده است و می‌توان آن را بُعدی از ابعاد حکمت خالده (جاویدان خرد) تلقی کرد. ر.ک. به:

Titus Burckhardt, *Mirror of Intellect*, trans. W. Stoddart (Albany: State University of NewYork Press, 1987), Chapter 2, "*Cosmologia Perennis*" p. 17 ff.

این نظریه به هیچ‌وجه مدعی نیست که مکاتب گوناگون کیهان‌شناسی سنتی در سطح ظاهر یکی هستند، بلکه معتقد است که برخی اصول جهان‌شمول و جاودانه میان کلیهٔ مکاتب کیهان‌شناسی سنتی مشترک است، زیرا این اصول در حقیقت بسط اصول عرفانی و مابعدالطبیعی‌اند و به همین جهت در سطحی فراتر از ظاهر وحدت دارند.

۱۶۰. به نقل از: مثنوی معنوی، ترجمهٔ رونالد نیکلسون در کتاب: *رومی شاعر عارف* (لندن: ۱۹۷۸)، ص ۱۱۹.

فصل سوم
فلسفه و خطاهای فلسفه

چیست حکمت را ز حق آموختن — شک و تردید و تفکر سوختن
باطن از ظاهر مجرد ساختن — شعلهٔ علم کیهان افروختن

حکمت کسب آن حقیقی است که لمعات آن
همچون تاجی است بر سر حیات بر علم ما و بر وجود ما
عشق آن فلسفهٔ حقیقی است، حکمت همیشه جاودانه است
که بر تردیدهای حیات نور یقین می‌افکند
چه حیرت‌آور است که نفرت از آن حکمت، از آن حکمت الهی
غفلت از زیبایی آن حقیقت الهی و فراموشی آن
این روزها به نام فلسفه خودنمایی می‌کند
غافل از هرآنچه در درون ماست اما با این همه ادعا دارد که
رهنمای ماست در این سفر زمینی
غافل از آنکه ما نیازمندیم به آن نور عالم علوی
که بر فراز سرچشمهٔ تمام حقایق می‌درخشد
آنجا در آسمان و در جوهر درونی وجود خود ماست

حال لازم است به بررسی نقش فلسفه در ادراک نظام طبیعت بپردازیم. نظریات و ایرادات ما در این فصل تنها به مغرب زمین مربوط می‌شود، زیرا نخستین طغیان علیه فلسفهٔ سنتی در غرب ظاهر شد، فلسفه‌ای که در کلیه ادوار تاریخی پیش از عصر جدید، به استثنای دوران کوتاهی در یونان و رُم باستان، همیشه با دین پیوند جدایی‌ناپذیری داشت. این عصیان به گشودن صفحه جدیدی در تاریخ فلسفهٔ غرب منجر شد و طی آن فلسفه عمدتاً به مخالفت با اصول دین و حتی

عقل برخاست. تنها در غرب بود که فلسفه‌ای تدوین شد که نه‌تنها دیگر با عقل و حکمت قرابتی نداشت، بلکه تا آن حد پیش رفت که اساساً منکر حکمت به عنوان یکی از اشکال مشروع و موجه علم گردید. در نتیجه نفرت از حکمت به حدی بالا گرفت که این جریان جدید را نه فلسفه، بلکه باید ضد فلسفه یا منفور از فلسفه[1] خواند.

هم در یونان باستان و هم در اروپای قرون وسطی، فلسفهٔ غرب مکاتبی به وجود آورد که نه‌تنها با سنت‌های فکری جهان اسلام ـ که با آن در بسیاری از میراث‌های فکری عصر باستان سهیم بود ـ بلکه با سنت‌های فکری مهم چین و هند هم‌شأن و قابل مقایسه است. تنها در ادوار بعد از قرون وسطی است که جریانات عمده فلسفی غرب هم بر ضد اندیشه و تعقل و هم علیه وحی به عنوان منابع علم به مخالفت برخاست و حیطه خود را به فلسفهٔ تجربی یا راسیونالیسم محدود ساخت. این چرخش به‌ویژه در زمینهٔ رابطه ایمان و عقل نتایج فاجعه‌باری را برای تمدن غرب به بار آورد.(۱) ادیان دیگری که آرائشان دربارهٔ نظام طبیعت در فصل پیشین مورد بررسی قرار گرفت موفق به آفرینش تمدن‌هایی شدند که در آنها مکاتب فلسفی به معنای حقیقی کلمه ریشه در سنت داشتند، لیکن دست‌کم تا پایان قرن نوزدهم هیچ‌یک از آن مکاتب در سیر خود همان روند فلسفهٔ غرب را طی نکردند. به این دلیل است که گروهی از دانشمندان به حق از اطلاق اصطلاح «فلسفه» به مکاتب فکری شرق (غیریونانی) ابا دارند، زیرا نمی‌توان مکاتبی چون مکتب کانت و سامکیا هر دو را فلسفه نامید مگر این‌که مراد از فلسفه در هریک از آن موارد معنای خاصی باشد، اما مکاتبی چون مکتب فیثاغوری یا مکتب اشراق(۲) یا نوکنفسیوسی را می‌توان به حق فلسفه خواند و بر اساس اصول آنها ادراک کرد که معنای فلسفه چیست. البته این تعریف باید آنچنان جهان‌شمول باشد که تعاریف مکاتب سنتی فلسفیِ متفاوتی از مکتب فیثاغوری تا نوکنفسیوسی را دربرگیرد.(۳)

---

1. misosophy

در هر حال وظیفه ما در این فصل دقیقاً بررسی این تحول در ادراک معنی، نقش و روش‌های فلسفی در رابطه با نظام طبیعت است. به عبارت دیگر برآنیم که سیر فلسفهٔ غرب و چگونگی نگرش آن را به نظام طبیعت از همان بدو پیدایش در یونان تا تحولات دوران رنسانس و نهایتاً تا زمان حاضر بررسی کنیم. همچنین سعی خواهیم کرد نشان دهیم تغییر در شناخت فلسفی نظام طبیعت که هم متأثر از ادراک طبیعت بر اساس دین بود و هم بعدها به مقابله با آن پرداخت و در عین حال بر آن تأثیر نهاد چگونه پیدا شد. کسب شناخت کامل جریان‌های امروزی ادراک دینی یا ضددینی دربارهٔ طبیعت و اثرات این ادراک بر بحران زیست‌محیطی ـ که هدف غایی این تحقیق است ـ میسر نیست، مگر این‌که علاوه بر مسئلهٔ دین به فلسفهٔ غرب و علوم غربی نیز بپردازیم.(۴)

فلسفهٔ یونان

فلسفه و علوم یونانی در اثر تضعیف ادیان یونانی پا به عرصه وجود گذاشتند تا خلأ ناشی از عقب‌نشینی دین را که در فصل پیشین مورد بررسی قرار گرفت پر کنند،(۵) اما اعتقاد به ویژگی‌های کلی عالم کیهان به عنوان حیطه نظم و معقولات که تحت حاکمیت و فرمان اصل معقول قرار دارد حتی پس از ظهور مکاتب گوناگون فلسفی یونان همچنان پابرجا ماند.(۶) در این بینش کیهان دارای نظم، قانونمندی، و حیات است و سیر و حرکت آن نیز قانونمند است، بنابراین عالم جانداری معقول است که یک یک اعضا و قسمت‌های آن در حیات و معقولیت کل مشارکت دارند. البته مکاتب مختلف این نظام را به شیوه‌های گوناگون تبیین کردند، اما بیشتر این مکاتب اعتقاد و پای‌بندی خود را به این اصول که عمیقاً با جهان‌بینی دینی یونان پیوند داشت حفظ کردند. به همین جهت است که تبیین‌های فلسفی یونانیان از نظام طبیعت هرگز اعتبار دینی خود را از دست نداد، دقیقاً به همین دلیل بود که این تبیین‌ها و به‌ویژه مکاتب عمدهٔ عصر باستان همچون مکتب فیثاغوری، افلاطونی، و ارسطویی به‌وسیلهٔ مکاتب فلسفی ادیان توحیدی ابراهیمی جذب شدند.

نخستین فلاسفه یونان یعنی ایونی‌ها از ابتدا توجه خاصی به طبیعت داشتند و در واقع ارسطو آنان را «نظریه‌پردازان طبیعت»[1] می‌نامید.(۷) این فلاسفه به‌ویژه علاقه خاصی به مطالعه «فوزیس»[2] داشتند یعنی به «کیفیتی» که در اشیا وجود دارد و موجب می‌شود هر شیء همان‌گونه باشد که هست داشتند. در قرن ششم قبل از میلاد رساله‌های متعددی با عناوینی همچون *دربارهٔ طبیعت*[3] نگاشته شد.(۸) علاقه به کشف طبیعت واقعی همان کیفیت بود که الهام‌بخش طالس[4] شد تا از آب به مثابه جوهر کل یادکند و آناکسیمندر[5] نیز جوهر کل را به عنوان اصل الهی حال در جهان با لایتناهی یکی انگارد. وی قبلاً تصویری کلی از بینش کیهان‌شناسی خود ارائه داده بود که در آن به نظم و نظام و اساس کیهان اشاره دارد و از دیدگاه او، همچون دیگر حکمای ملطیه کیهان حیات و روح داشت. اشاره به hylozoism یعنی اعتقاد به جدایی‌ناپذیر بودن ماده از حیات که کیفیت ماده است در این اعتقاد ریشه دارد. حکیم دیگر ایونی به نام آناکسیمنس[6] هوا را که پدیده‌ای الهی بود جوهر کل می‌پنداشت.

به اعتقاد وی جنبش دَوَرانی ابدی کیهان موجب شد هوا بخار شود و جوهرهای دیگری از آن زاده شوند. آناکسیمنس این مسئله را که پایه فلسفهٔ طبیعی ایونی بود، یعنی اینکه جوهر بنیادین چیست که همهٔ جوهرهای دیگر از آن زاده می‌شوند کنار گذاشت و به مسئلهٔ ساختار و صورت اشیا پرداخت. این نگرش شاخص مکتب فیثاغوری شد.

فلاسفهٔ ایونی به سه اصل اساسی دربارهٔ طبیعت اعتقاد داشتند که آثار عمیقی حتی بر علوم جدید گذاشته است. این سه اصل عبارتند از:

۱ـ حقایقی وجود دارند که «موجودات طبیعی»اند؛

۲ـ «موجودات طبیعی» در مجموع حقیقت واحدی را تشکیل می‌دهند که «عالم طبیعت» است؛

---

1. Physilogoi
2. physis
3. *Peri physeos*
4. Thales
5. Anaximander
6. Anaximenes

۳ـ آنچه میان کلیه «موجودات طبیعی» مشترک است به وجود آمدن آنها از یک «جوهر» یا «ماده» واحد است.(۹)

هرچند نظریات اولیه فلاسفه ایونی دربارهٔ طبیعت به منظور شناخت منشأ و ریشه علوم و فلسفهٔ یونان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، اما مکتب فیثاغوری که وارث بُعد درونی و عرفانی دین یونان است از اهمیتی حیاتی در شناخت معنای نظم و قانونمندی برخوردار است و طی قرون و اعصار اعتبار خود را حفظ کرده و نفوذ بسیار عمیقی هم بر فلسفه‌های دینی و هم بر علوم در غرب و نیز در جهان اسلام داشته است. همین مکتب بود که توجه بسیار به نظام کیهان نیز نشان می‌داد. در حقیقت «محور تفکر فیثاغورث مفهوم نظم و به‌ویژه نظم موسیقایی و نظم ریاضی است».(۱۰)

نظریهٔ فیثاغورث دربارهٔ نظام طبیعت یکی از مهمترین حلقه‌های پیوند میان دین و علوم سنتی در تاریخ تفکر غرب است که موجب آمیزش میان نگرش دینی به عالم و علم به کیهان گردید که در قرون وسطی در کلیساهای جامعی چون کلیسای شارتر[1] در فرانسه رواج داشت. هر چند ارسطو هنوز یکی از مهم‌ترین منابع شناخت فیثاغورث و مکتب اوست[2]، با این حال وی به بُعد موسیقایی آن که اساس نظریهٔ فیثاغورث را تشکیل می‌دهد اشراف نداشت. به نظر ارسطو شاخص مکتب فیثاغوری ریاضیات به مفهوم متعارف آن نیست، بلکه آن نوع ریاضیاتی است که در یک آن هم کیفی است و هم کمی، هم موزون است و هم هندسی یا حسابی است. عدد در نظر فیثاغورث تنها یک کمیت نیست، بلکه در عین حال یک نوع حالت وجودی و مفهومی قابل شناخت است(۱۱) که بُعد کیفی آن از طریق آهنگ و نوای موسیقی بر اساس قوانین ریاضی به وجود می‌آید و آشکار می‌شود و بُعد دیگری از همان حقیقت را نشان می‌دهد که جنبه کمّی‌اش را در حساب و هندسه مطالعه می‌کنیم. فیثاغورث درصدد بود که از طریق ریاضی، اما ریاضیاتی که جنبه نمادین

---

1. Chartres

۲. متافیزیک: ب ۹۸۵، ۵، ۱.

داشت و پیوندی عمیق با هماهنگی و هارمونی موسیقایی دارا بود، الگوی طبیعت را بشناسد. وی اعداد را به صورت‌های ازلی[1] ثابته و نیز به موسیقی موزون تعبیر می‌کرد و در عین حال هماهنگی موسیقایی را نیز به نظام عالم کیهان مربوط می‌دانست.(۱۲)

فیثاغورث نیز همچون دیگر فلاسفه یونان به وجود نظم و قانونمندی در طبیعت اعتقاد داشت، لیکن می‌خواست نه با مطرح ساختن این‌که جوهر تشکیل‌دهنده جهان آفرینش چیست، بلکه با طرح این پرسش که الگوی آن چیست آن جوهر را تبیین بکند. پاسخ وی به این پرسش بر اساس ساختار ریاضی صور اشیا است. اشیا در پرتو صورشان آنند که هستند و از یکدیگر نیز متمایزند. این ساختار ریاضی اشیا و نه ماده آنها است که موجب می‌شود آن باشند که هستند. جهان آفرینش از نظر ریاضی قابل شناخت است، اما به این شرط که مراد از ریاضیات هم مفهوم کمّی و هم کیفی آن باشد و به صورت نمادین مورد نظر باشد. دقیقاً همین جنبه از ریاضیات است که در قرون شانزدهم و هفدهم به‌وسیلهٔ کسانی که تحت نام فیثاغورث و در جست‌وجوی ریاضی کردن فیزیک، علم طبیعت را به مطالعه کمیت محض تقلیل دادند انکار شد، اقدامی که از نظر معنوی نتایجی به بار آورد که جز فاجعه نمی‌توان عنوان دیگری بر آن نهاد. زیرا هر آنچه نماد وحدت (سمبولیک مشتق از فعل یونانی سمبلین[2] به معنی یگانگی) نیست طبیعتاً نماد پراکندگی و تجزیه است (دیابولیک[3] مشتق از فعلی یونانی و به معنای پراکنده ساختن و تجزیه کردن).

ریاضیات مورد نظر فیثاغورث وسیله‌ای برای ایجاد یگانگی و وحدت و نه پراکندگی و تجزیه بود. اعداد و اشکال هندسی مورد نظر وی نیز انعکاس‌های بی‌شمار عدد یک در حساب یا نقطه در هندسه یعنی طنین توحیداند، اما در عین حال هیچ‌وقت نیز از آن جدا نمی‌شوند.

بنا بر نظر فلاسفه پیرو مکتب فیثاغوری آنچه موجب ایجاد نظم در حیطه

---

1. archetype
2. symballein
3. diaballein

طبیعت شد تنها قالب ریاضی نبود، بلکه الگوهایی بود که بر اساس همگونی و به عبارت دقیق‌تر هماهنگی موسیقایی قرار داشتند. جدول فیثاغورث که در قرن نوزدهم توسط آلبرت فن تیموس[1] کشف شد(۱۳) ارتباط نسبت اعداد کامل کوچک را به نواهای موسیقی نشان می‌دهد. پیروان فیثاغورث ادعا می‌کردند که موجودات مختلف طبیعی از جمادات گرفته تا حیوانات و ستارگان آسمان بر اساس نظمی خلق شده و حرکت می‌کنند که از نظر موسیقایی کاملاً موزون و هماهنگ است. این نظریهٔ همچنین در مورد هنر و معماری قدسی که به تقلید از نظام جهان آفرینش می‌پرداخت نیز صدق می‌کند. آنان که طی قرون و اعصار دربارهٔ موسیقی افلاک داد سخن داده‌اند این حقیقت را در نظر داشتند. همچون گوته که وقتی به معماری سنتی اشاره می‌کند از آن به عنوان موسیقی ایستا و منجمد یاد می‌کند.(۱۴)

این نظریهٔ که نظام طبیعت نه‌تنها مفهومی ریاضی بلکه مفهومی موسیقایی نیز هست و نیز این اعتقاد که ریاضیات در یک آن هم مفهومی کمی و هم کیفی است، مهمترین میراث مکتب فیثاغوری است که وی برای تمدن شرق و غرب از خود به جا گذاشت.(۱۵) بدون تردید فیثاغورث با بهره‌گیری از منابع مصری(۱۶) البته نه صرفاً با تأکید بر ماهیت پدیده‌های طبیعت، بلکه با تبیین نظام طبیعت به عنوان قالب‌های ریاضی و دارای سلسله مراتب، فصل جدیدی را هم در علوم و هم در فلسفهٔ یونان در قرن ششم قبل از میلاد گشود و روشن ساخت که ریاضیات نیز خود نه‌تنها کمیت محض نیست، بلکه ماهیتی نمادین و کیفی نیز دارد. به علاوه همین هماهنگی موسیقایی است که کلید شناخت و ادراک هماهنگی و نظم جهان طبیعت را در ید خود دارد و کیهان را دقیقاً منظم و قانونمند می‌سازد. طی ۲۵۰۰ سال گذشته هر زمان که مسئله اهمیت فلسفی و دینی نظام طبیعت مطرح شده روح فیثاغورث پیوسته حاضر بوده و میراث او حتی در غرب نیز هنوز از بین نرفته است. در حقیقت حتی امروز نیز گروهی از

1. Albert von Thimus

کسانی که درصدد کشف مجدد اهمیت دینی و مابعدالطبیعی نظام طبیعت برآمده‌اند یک بار دیگر به فیثاغورث روی می‌کنند.[۱۷]

با وجود انتقاد از برخی از ابعاد تفکر فیثاغورث، افلاطون را می‌توان مهم‌ترین شارح تعالیم فیثاغورث دانست. افلاطون نیز همچون استاد خود پیوسته بر اهمیت نظم و الگو و به‌ویژه الگوهای منظم هندسی تأکید داشت و بدون اعتقاد به این امر کسی در انجمن علمی افلاطون (آکادمی) پذیرفته نمی‌شد. افلاطون همچنین اشکال ریاضی را با صورت‌های ازلی و مُثُل یکی می‌دانست. آثار افلاطون در حقیقت آکنده از تمثیل‌های ریاضی‌ای است که تنها از طریق موسیقی قابل ادراک است[۱۸] و همان‌گونه که می‌دانیم موسیقی نقش بسیار مهمی در نظام آموزشی افلاطون ایفا می‌کرد. از دیدگاه افلاطون همچون فیثاغورث ریاضیات، موسیقی و نظم طبیعت با رشته‌هایی ناگسستنی‌ای با هم پیوند دارند. وی در کتاب *اپینومیس*[۱] چنین می‌گوید:

> در دیدهٔ انسان با بصیرت، همهٔ اشکال هندسی، تمامی اعداد، کلیه آهنگ‌ها و نواهای موزون، با الهام از یک حلقه پیوند طبیعی واحد... نظام واحد تمامی تحولات سماوی خود را آشکار خواهد ساخت.[۱۹]

افلاطون بنیان مابعدالطبیعی اعداد و صور هندسی را که به‌طور ضمنی در نظریهٔ فیثاغورث ارائه شده بود، مدون ساخت. چه عقاید افلاطون در واقع چیزی نیست جز حقایقی که اعداد و اشکال ریاضی فیثاغورث مطرح می‌ساخت. این اشکال و اعداد با آن واقعیات دارای جوهری واحد و مشترک هستند. این نظریه را به روشن‌ترین وجه در رسالهٔ *تیمائوس* که فیثاغورثی‌ترین محاورهٔ افلاطون است می‌توان دید. افلاطون در آن اثر، همچنان‌که در کتاب *فیلیبوس* نیز بیان کرده بود، چنین استدلال می‌کند که هر مصنوعی صانعی و علتی دارد. صانع کیهان دمیورگ است. افلاطون او را به صنعتگری تشبیه می‌کند و او را علتی می‌نامد که «گفته می‌شود عقل است و سلطان زمین و آسمان است».[۲۰] دنیای مشهود خارج حاصل عملکرد عقل الهی است و تصوری است از عالم واقع یا عالم

---

1. *Epinomis*

مثال. افلاطون دربارهٔ انگیزهٔ خلق عالم توسط دمیورگ و متحول ساختن آن از بی‌نظمی به نظم و قانونمندی چنین می‌گوید:

> حال بگذارید بگوییم به چه دلیل صیرورت و این عالم به‌وسیلهٔ او طرح شد. او خیر محض بود و در خیر محض به هیچ‌وجه حسادت وجود ندارد. بنابراین با آزاد بودن از حسادت او آرزو داشت همهٔ اشیا تا حد ممکن شبیه او باشند. این نکته‌ای معتبر دربارهٔ صیرورت و نظام عالم است. یقیناً صحیح است که آن را از انسان‌های بصیر و باشعور بپذیریم.(۲۱)

اینکه آیا ما دمیورگ را اسطوره به معنای اصیل و مثبت یا منفی تعبیر کنیم ـ و این دو نگرش در میان پیروان مکتب افلاطونی مقبول واقع شده است ـ این عبارت کتاب *تیمائوس* بیانگر علت نظام عالم و تکوین آن است که در مرتبه نخست ناشی از خیر محض بودن اصل الهی است و در مرتبه دوم بیانگر خلق این عالم بر مبنای «عالم مُثُل» و به تقلید از آن است، بنابراین نظام جاودانی عالم مثل در عالم در حال صیرورت منعکس شده است. از دیدگاه افلاطون آفرینش دقیقاً نظم بخشیدن بر اساس حقیقت عالم مثال و بالاتر از قدرت خلاقه دمیورگ است و منشأ دنیوی و مادی ندارد.

به نظر می‌رسد افلاطون در کتاب *تیمائوس* از دو گونه نظام سخن می‌گوید. نخستین آن نظامی است که با آغاز آفرینش ایجاد شد و دومین آن نظامی است که در نتیجه فعالیت مخلوقات به منصهٔ ظهور رسید. علاوه بر این افلاطون همچنین به مسئلهٔ عدم نظم نیز پرداخت که در عالم وجود دارد. به نظر وی عدم نظم نتیجه کثرت صُوَر و تراکم مُثُل است. هر دوی این عوامل آسمانی‌اند و افلاطون آنان را نقطه شروع تغییر و شکل‌گیری[1] و «مادر همهٔ صیرورت‌ها» می‌نامد. منظور وی از آسمان، مظروف کلیه صُوَر به استثنای صورت کل است و در نتیجه نظم نیز نیست، زیرا همیشه نظم از صُوَر به وجود می‌آید.(۲۲) ممکن است گفته شود که حکمت الهی نمی‌تواند در عالم به‌طور کامل بر «جنبه بی‌هدف

---

1. matrix of change

بودن اشیا» غلبه کند و ماده به‌نحوی در برابر عمل دمیورگ مقاومت می‌کند. این سرکشی همچنین در برخی اعمال خارق‌العاده‌ای که در طبیعت دیده می‌شود قابل مشاهده است. اما در مجموع معقولیت آن کاملاً بر عدم معقولیتش غلبه دارد، همچنان که نظم بر بی‌نظمی. خیری که افلاطون آن را با معقولیت یکی می‌داند بسیار فراتر و بالاتر از شر است، در واقع خود طبیعت حقیقت است، زیرا منشأ حقیقت، خیر کل[1] است. بنابراین علی‌رغم وجود بی‌نظمی نسبی، دمیورگ در امر تحمیل نظم و ایجاد کیهانی که در آن نظم بسیار بیشتر و بالاتر از بی‌نظمی است موفق می‌شود.

عالمی که به‌وسیلهٔ دمیورگ خلق شده نه‌تنها خود یک نظام و کیهان است، بلکه نظامی زنده است که به سوی خیر سیر می‌کند و در طبیعت خود هدف‌دار است. پیکر و جسم عالم دارای روح نیز هست، یعنی روح عالم و در درون روح عقل جای دارد. افلاطون می‌پرسد:

> آن موجود زنده‌ای بود که عالم را شبیه خود آفرید. نباید تصور کنیم که آن موجود، موجودی مثل بقیه موجودات و از جنس آنان بود. زیرا هرگز نسخه شبیه شیء نمی‌تواند خوب و کامل باشد. بنابراین بهتر است بگوییم که دنیا بیش از هر چیز دیگر شبیه آن موجود زنده‌ای است که همهٔ موجودات زنده دیگر چه یک به یک و چه در مجموع و چه در گروه خاص خود بخشی از آنند.(۲۳)

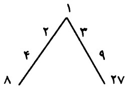
آن موجود زنده خود صورت کل است که صُوَر همهٔ موجودات را در خود دارد و به‌همین جهت منشأ و منبع نظام قابل رؤیت حاکم بر کلیه موجودات در این عالم سایه‌گون است که خود نیز در عالم صُوَر مشارکت دارد و از آن نیز تقلید می‌کند.

افلاطون که با عقاید شکاکان و ماده‌گرایان عصر خود مخالف بود همچنین تأکید داشت که نظم جهان نیز از روی تصادف نیست و به همین جهت مکرر در مکرر اصرار می‌ورزید که روح عالم بر جسم عالم سابق است و نظمی را که در

---

1. τὸ Agathon

جهان منعکس است در درون خود دارد. روح عالم که مرکب از وجود، تشابه و تفاوت است ـ به‌طور هماهنگ توسط دمیورگ بر مبنای اعداد زیر یعنی ۱،۲،۳،۴،۸،۹،۲۷ تقسیم شده است. به گفته کرانتور که از فلاسفه افلاطونی است این تقسیم به شرح زیر است:



البته دانشمندان بعد از او سندیت و اعتبار این طرح را به زیر سؤال کشیدند. تحلیل نمودار این اعداد از دیدگاه فیثاغورث حاکی از آن است که «هرچند نمود عددی این دو با یکدیگر تفاوت دارد، اما ترتیب آنان از نظر تونالیته به پاسخ‌های یکسان منتهی می‌شود».[۲۴] روح عالم همچون نوای موسیقی در درون ساختار خود دارای هماهنگی است، نظم و هماهنگی‌ای که سپس به دنیای قابل رویت منتقل می‌شود. نظریهٔ روح عالم به تعبیر افلاطون یک الگوی کیهانی است که در معیاری کوچکتر در مورد همهٔ نظام‌های ممکن که آرای قدیمی فیثاغوری تبیین کرده مصداق دارد.[۲۵]

صرف‌نظر از هرگونه تفسیری که دربارهٔ اهمیت اعداد در ساختار روح ارائه شود، تردیدی نیست که این نظریه حاکی از وجود نظم و هماهنگی به معنای فیثاغوری آن در روح عالم است، نظمی که به نوبه خود منشأ نظم و تعادل در جهان است. نظریهٔ وجود نظم در روح عالم همچنین با نسبت‌های هماهنگ اجسام مرکب که کلید شناخت ساختار عالم عناصر و نظم حاکم بر حرکت آسمان‌هاست مربوط است.[۲۶] از طریق این تبیینِ افلاطون و نیز با تکیه بر منابع دیگر، مفهوم فیثاغورثی نظم به صورت یک جریان عمده در تاریخ تفکر غرب درآمد و عواقب و نتایج بسیار مهمی هم در زمینه‌های علوم و هم در قلمرو فلسفهٔ دینی از خود به جا گذاشت.

برای شناخت کامل نظریهٔ افلاطون دربارهٔ طبیعت، ضروری است که کمی

بیشتر به معنای صُوَر یا مُثُل افلاطونی بپردازیم. صورت شیء است که واقعیت دارد، در حالی که صیرورت تعیناتی را دربرمی‌گیرد که به تقلید از مُثُل می‌پردازند. این تعینات تنها به همان درجه مشارکت‌شان با مُثُل از واقعیت برخوردارند.(۲۷) صُوَر به خودی خود محسوس نیستند، بلکه تنها معقولند و در مجموع عالم معقولات را تشکیل می‌دهند (یا به اصطلاح فلاسفه قرون وسطی عالم معقولات mundus intelligibilis یا noetos tepos) صُوَر واقعیت دارند برای اینکه تماماً خودشان هستند و در آنها چیز دیگری جز خود آنها وجود ندارد. برعکس اشیای طبیعی همیشه در حال صیرورت‌اند. اشیا تنها تا آن درجه وجود دارند (هستند) که در تشکیل مُثُل مشارکت داشته باشند، زیرا که مُثُل و فقط مُثُل به‌طور کامل از معقولاتند. هر شیء تنها به همان درجه که صورت جسم و مادی به خود می‌گیرد، از حیطهٔ معقولات خارج می‌شود. همچنان‌که افلاطون در کتاب *ضیافت* و *فیدون* تاکید کرده، هر چند مُثُل متعالی‌اند، ولی در عین حال حلولی نیز هستند تا معقولیت بتواند در جهان صیرورت و در انعکاس مُثُل در آن دنیا متجلی شود. بنیان اشیا طبیعی در حقیقت صُوَر آن اشیا به‌طور فی نفسه نیست، بلکه تمایلی است که در آن اشیا برای نزدیک شدن به صُوَر خالصه وجود دارد. علاقه افلاطون به نظم طبیعت در جهانی که به‌وسیلهٔ خدا آفریده شده و هم یک پدیده زنده و هم معقول است تنها به ماده اشیای طبیعی محدود نمی‌شود، بلکه به صُوَری که در آن اشیا منعکس هستند معطوف است. این صور هستند که از طریق روح عالم که در جسم تمام دنیا جاری است به طبیعت نظم می‌بخشند.

به این ترتیب نظم طبیعت در تحلیل نهایی انعکاسی از نظام الهی است و افلاطون به زبان فلسفی حقیقتی را بیان می‌کند که چیزی نیست جز همان حقیقتی که به صُوَر گوناگون در بطن ادیان مختلفی که در فصل پیشین از آنان نام برده شد وجود دارد. افزون بر این، همانند بسیاری از بینش‌های دینی که قبلاً دربارهٔ آنها بحث شد، افلاطون اصولی را که بر جوامع انسانی و نیز اصولی را که بر کیهان حاکم است با هم مرتبط می‌داند. کیهان خود صورتی از نظم اخلاقی

است،[۲۸] بنابراین جای شگفتی نیست که افکار افلاطون بی‌چون و چرا وارد جهان‌بینی ادیان توحیدی ابراهیمی شد یا سنت آگوستین اظهار داشت که افلاطون یک انسان مسیحی قبل از حضرت مسیح بود. به همین دلیل است که برخی از برجسته‌ترین حکمای اسلامی و اولیا همچون ابن عربی در عصر خود به افلاطون زمان شهرت داشتند.

برجسته‌ترین شاگرد افلاطون و پدر فلسفهٔ طبیعی یونان یعنی ارسطو ـ برخلاف آنچه برخی ادعا کرده‌اند ـ نظریهٔ مُثُل افلاطونی را رد نکرد، بلکه استقلال وجودی مُثُل را از ماده پذیرفت. برعکس نظر افلاطون، از دیدگاه ارسطو فرآیند عالم در درون پدیده‌های متغیر خود علت خود اوست، یعنی فرآیندی است که به خودی خود وجود دارد و معقولیت در بطن خود اشیای متغیر است. به نظر ارسطو در درون هر پدیده خصلتی وجود دارد که منشأ سیر و منبع حرکت آن است. اشیا اصل رشد و نظم را در بطن خود دارند،[۲۹] اما هرگونه رشد یا تغییر در آنها بر اساس نظم و قانونمندی صورت می‌گیرد که از دیدگاه افلاطون صُوَر اشیا است. لیکن از دیدگاه ارسطو ماده یا هیولا تنها یک عامل بالقوه در فرآیند کیهان است و در مقایسه با نظریهٔ افلاطون نقش انفعالی دارد. ماده به خودی خود قابل شناخت نیست، بلکه تنها صُوَر اشیا شناختنی و معقول است. صورت ساختار شیء را تشکیل می‌دهد و تنها به واسطه آن ساختار است که شیء حرکت، رشد و تغییر می‌کند. و هنگامی که حرکت آن به پایان رسید آرام می‌گیرد.[۳۰]

در درون کلیهٔ اشیایی که از صورت و ماده یا هیولا ترکیب شده سیر از قوه به فعل وجود دارد. هیچ ماده‌ای خالص نیست زیرا «ماده، بالفعل نشدن استعداد بالقوه‌ای است که قابلیت بالفعل شدن را داراست».[۳۱] کلیه فرآیندهای طبیعی مطابق نظمی به وجود می‌آیند که بر مبنای حرکت از قوه به فعل قرار دارد. چه در هر بالقوه‌ای انگیزه‌ای وجود دارد که بر اساس آن به سوی بالفعل شدن سیر می‌کند. از نظر ارسطو نهایی‌ترین علت فاعلی همهٔ اشیا یکی است، زیرا هم اوست که نظریهٔ وجود یک علت فاعلی غیرمادی و غایی را تدوین کرده است.

صُوَر خود به مثابه علل فاعلی در جهان طبیعت عمل می‌کنند و غایت مطلوب اشیا هستند که در نظام ارسطویی دارای روح است و می‌تواند طلب اراده داشته باشد. همچنان‌که ارسطو در کتاب *متافیزیک* گفته است «خواست عنصر مادی آرزویی است که این صورت را در قالب ماده خود بگنجاند، خود را با آن مطابقت دهد و به بهترین وجه ممکن از آن تقلید کند».[۳۲]

می‌توان گفت که صُوَر ارسطویی «تفکرات» خداوند هستند و شیوه تفکر الهی را متجلی می‌کنند. برعکس افلاطون که خداوند را علت فاعلی عالم طبیعت و صُوَر را علت غایی می‌داند، ارسطو نهایتاً خدا را با صُوَر یکی می‌پندارد. به اعتقاد وی در نهایت تنها یک محرّک نامتحرک وجود دارد که با شناخت کامل خود به تفکر می‌نشیند و صُوَر، مقولات این تفکرند. این والاترین عمل الهام‌بخش شوق کل طبیعت برای خدا و انگیزه آن برای تجلی اوست.

ارسطو همچنین می‌گوید که در تمامیِ طبیعتْ عشق خداوند جاری است و فرآیند طبیعت با عشق خدا صورت می‌گیرد. حتی حرکت‌های «جبری» طبیعت در پرتو حرکت این عشق به سوی خدا سیر می‌کنند، عشقی که بر همهٔ اشیا حاکم و مستولی است. در واقع می‌توان گفت که در کیهان‌شناسی ارسطویی عشق خداوند منشأ و سرچشمه نظم در عالم ماده و طبیعت است. لیکن در این نظام، سلسله مراتب و نیز مقصدهایی وجود دارد که همیشه اشیا به سوی آنان سیر می‌کنند. مقصد غایی تنها خداوند است. همچنین گروهی از عاملین ثانویه حرکت نیز وجود دارد که خود ثابت‌اند، لیکن بالاترین عامل حرکت خداوند است. فعل او عقل محض[۱] است و حرکت او حرکت کامل دورانی است و محرک اول[۲] که روحش مستقیماً با عشق الهی فعال می‌شود از آن تقلید می‌کند. در همان حال که خداوند به تفکر در خود مشغول است عقول دیگر به تفکر دربارهٔ او می‌پردازند. در نتیجه این عقول در مرتبه‌ای بسیار محدود در حیات الهی مشارکت دارند. به همین دلیل است که اجرام دیگر که تحت هدایت این

---

1. nomos nooseos
2. primum mobile

عقول قرار دارند در مدارهای مورب شکلی سیر می‌کنند که تقریباً به شکل دایره اما نه یک دایره کامل است. این کرات از عقول و نه از خدا پیروی می‌کنند. عبادت عقول ناقص است، و در نتیجه مدار آنان نیز کامل نیست. کلیهٔ حرکات کیهان مجموعه پیچیده‌ای از عقول الگوی غیرمادی و جاودانی‌اند. به این ترتیب می‌توان گفت که ارسطو با وجود اختلاف‌نظر با افلاطون، در حقیقت به زبان خود به تکرار نظریهٔ افلاطون در محاورهٔ *تیمائوس* پرداخته است که طبق آن خداوند در آفرینش دنیای مادی و طبیعی آن را بر اساس الگویی ابدی و غیرمادی یعنی عالم جاودانه مُثُل آفرید.(۳۳) این عقول بر نظم طبیعت حاکم‌اند و حتی تنوع فعالیت‌های مختلف طبیعت را تعیین می‌کنند، بنابراین برعکس آنچه در مابعدالطبیعه افلاطون ذکر شده، به اعتقاد ارسطو هیچ صورت متعالی به خودی خود وجود ندارد بلکه صُوَر ذاتی اشیا هستند، اما البته عقولی نیز هستند که الگوی چرخش کیهان‌اند.

همچنین باید تذکر داده شود که ارسطو کلیهٔ تغییرات عالم را نه‌تنها بر اساس نظم می‌پندارد، بلکه برخلاف ادعای اتمیست‌ها این تغییرات را غایت‌دار و نه کورکورانه می‌داند، زیرا از دیدگاه ارسطو تغییر و هماهنگی آن با نظم، همچون خلاقیت هنری یک هنرمند، امری مبتنی بر غایت‌شناسی است. تکرار مکرر و مرتب پدیده‌های طبیعی تجلی این نوع قانونمندی است که در آن هم طرح و هم هدف، بسیار روشن و مشخص است.(۳۴) در نتیجه یک نظم بسیار پرقدرت در فرآیند طبیعت و در بطن یک کیهان بسیار منظم وجود دارد که به امر یک محرک ثابت و تحت تأثیر عشق معقول شده است؛ عشقی که مؤمن‌ترین شاعر مسیحی یعنی دانته آن را به «عشقی که خورشید و ستارگان را به حرکت وا می‌دارد» تعبیر کرده است. اما در قیاس با افلاطون ادراک ارسطویی از نظم طبیعت به ندرت مستقیماً با خیر، یکی تلقی می‌شود. در این ادراک غایت‌دار بودن را نمی‌توان به همان نقش کم‌اهمیتی که در فلسفهٔ افلاطونی ایفا می‌کند تقلیل داد. در حقیقت برخی شارحین ارسطو ادعا کرده‌اند که با کم‌ارزش شمردن ضرورت غایت‌شناسی برای تبیین پدیده‌های طبیعی و انتساب آن به نظام و قاعدهٔ تغییر

که توسط بعضی از اتمیست‌ها نیز ادعا شده، فلسفهٔ ارسطویی راه را برای پیروان آرای نیوتُن باز کرد تا به رد غایت‌شناسی به عنوان نظریهٔ بی‌اعتباری از دیدگاه علم بپردازند.(۳۵)

با این همهٔ نظریات ارسطو دربارهٔ نظم طبیعت علی‌رغم آرای وی در زمینهٔ هستی‌شناسی تجربی و با وجود اینکه از جهات بسیار با نظر افلاطون تفاوت دارد، باور به وجود یک بنیان متافیزیکی را میسر ساخت و در پرتو آن ورود آرا و عقاید ارسطو، همچون آرای افلاطون، به جهان‌بینی دینی و فکری ادیان ابراهیمی میسر شد و به دست چهره‌هایی چون ابن سینا، ابن میمون و فلاسفه پیرو مکتب او و سنت توماس آکوینی به صورت مکتبی دربارهٔ نظام طبیعت درآمد که با عقاید مشابه در زمینهٔ نگرش دینی به کیهان در چهارچوب ادیان یهودیت، مسیحیت و اسلام منافات نداشت.

تجلیات عمده تفکر فلسفی یونان با ارسطو خاتمه نیافت. هرچند مکاتب فیثاغورثی، افلاطونی، و ارسطویی بانفوذترین مکاتب فلسفی یونان به شمار می‌آیند لیکن یک مکتب جدید و بسیار مهم که پس از ارسطو در صحنه ظاهر شد و نظریات آن دربارهٔ نظام طبیعت چه فی نفسه و چه به دلیل نفوذ بر جریان‌های فکری پس از خود اهمیت بسیار دارد، مکتب رواقی به‌ویژه در مراحل آغازین ظهور آن است، زیرا به استثنای سنکا[1] در کتاب خود با عنوان *نامه‌هایی به لوکیلیوس*[2] و نیز در کتاب *مسائل طبیعی*[3]، فلاسفه رواقی روم توجه و اشراف چندانی به کیهان‌شناسی نشان نمی‌دادند.

پیروان مکتب رواقی بر اهمیت نظام طبیعت بسیار تأکید داشتند به حدی که هدف زندگی را در هماهنگ بودن با نظام طبیعت و با کیفیت وجودی اشیا[4] می‌دانستند. برخی از آنان از زئوس[5] به عنوان قانون جهان‌شمولی که بر همهٔ اشیا حاکم است یاد کرده‌اند. تأکید اینان بر مطالعه فیزیک به عنوان بخشی از برنامه

1. Seneca
2. Letters to Lucilius
3. *Natural Questions*
4. physis
5. Zeus

آموزشی در رشته‌های مختلف از این اعتقاد ناشی می‌شود. از نظر پیروان مکتب رواقی فوزیس معادل «نظام حقیقی» کیهان و هم نیروی خالق جهان، هم حافظ اجزا آن و هم حاکم‌کننده نظم بر آن است.(۳۶) تفکر دربارهٔ این نظام مسئله‌ای مهم و محوری در شیوه زندگی رواقیون و منبع اصلی کیهان‌شناسی و علم فیزیک در این مکتب است.

همچنین این کیهان‌شناسی بسیار مدیون آرای افلاطون و ارسطو و نیز سنت‌های پزشکی یونان قبل از زمان سقراط بود. از دیدگاه فلاسفه اولیه رواقی همچون بسیاری از پیشینیان آنان، عالم هستی پدیده‌ای بود زنده و ذی‌حیات یعنی «زون»[۱] و مانند یک موجود زنده رفتار می‌کرد. عالم از یک جوهر اولیه[۲] به وجود آمده بود و نهایتاً دوباره در همان جوهر حل خواهد شد. در آفرینش کیهان دو اصل[۳] یعنی عنصر فعال[۴] و عنصر غیرفعال[۵] با هم تعامل داشتند. مورد نخست که با تئوس یا زئوس یکی پنداشته می‌شد در واقع تقریباً در حکم physis است و با دومین عنصر یا هیولا[۶] که رواقیون از ارسطو اقتباس کرده بودند، هم ذات است. لیکن برعکس افلاطون و ارسطو، از نظر رواقیون خداوند در کیهان نه‌تنها وجود اعلی بلکه همچنین وجودی لایتناهی، ابدی و ازلی است. خداوند پدیده‌ای است معادل دمیورگ افلاطون که در عین حال که حلولی است فی‌نفسه صُوَر و منشأ تمام طرح‌ها و الگوهای عالم است.(۳۷) عنصر فعال نیز به‌وسیلهٔ رواقیون به عنوان اصل داغ آتشین تعبیر شده و دیوگنس آن را «دلیل جنینی» وجودی عالم می‌نامد.(۳۸)

البته می‌باید میان آن عنصر و عنصر آتش تمایز قائل شد. طبق عقاید رواقیون اولیه از قبیل زنون، کلینتس[۷] و کریسپوس[۸] این عنصر فعال یا تئوس است که با تأثیر گذاشتن بر هیولا موجب به وجود آوردن چهار عنصر کیهان

1. Zoon
2. Ousia
3. archai
4. poioun
5. paschon
6. hylé
7. Cleanthes
8. Chryspaus

یعنی آتش، هوا، آب خاک شده و از آنها عالم تحت قمر به وجود آمده است، در صورتی که عالم ملکوت از اثیر [1] خلق شده است.

بدون شناخت مفهوم روح [2] و نقش آن در کیهان‌شناسی رواقی نمی‌توان آرای این مکتب را دربارهٔ نظام طبیعت درک کرد. پیش از رواقیون ارسطو دربارهٔ وجود یک نفخه حیات (نوما = pneuma) در درون جسم و متفاوت از روان [3] بحث کرده بود، ولی پیروان اولیه فلسفهٔ رواقی این دو را با هم یکی می‌دانستند. با ظهور کریسیپوس نظریهٔ روح اهمیت محوری در فلسفهٔ رواقی پیدا کرد. به اعتقاد کریسیپوس روح به درون همهٔ اجسام راه می‌یابد و موجب پیدایش حیات در کلیه پدیده‌های جسمی می‌گردد. علاوه بر این، این نظریه دربارهٔ طبیعت نیز مصداق دارد. از دیدگاه کریسیپوس یک روح ملکوتی و خالص وجود دارد که معادل خداوند یا عقل الهی [4] است. در برخی از متون این روح جایگزین آتش خلاق یا عنصر فعال می‌شود.(۳۹) درجه شدت و ضعف نفوذ این روح به کیهان موجب به وجود آمدن شکل و نظم اشیا است. دیوگنس به نقل از کریسیپوس می‌گوید:

> این روح به همان ترتیب که به پیکر انسان راه می‌یابد به همهٔ قسمت‌های طبیعت نیز نفوذ می‌کند. البته در برخی از اعضا بیشتر و در برخی کمتر. به بعضی از اعضا بدن مانند استخوان‌ها و عضلات قدرت اتصال می‌بخشد و در بعضی اعضای دیگر به صورت ذهن وارد می‌شود و به مثابه مرکز فرماندهی و هدایت جسم عمل می‌کند.(۴۰)

روح کیهان که سرچشمه و منشأ نظم است، قدرتی الهی است که موجب می‌شود جسم به وضع و حالت خاصی درآید و نیز اجسام را در یک سلسله روابط علّی و معلولی به هم مرتبط می‌سازد.(۴۱) با خلق پیوند میان زمین و آسمان، روح که «مرکز هدایت» آن در خورشید و به اعتقاد گروهی در خالص‌ترین قسمت اثیر قرار دارد زنجیره‌ای علت و معلولی را می‌آفریند. پیروان

---

1. Ether
2. pneuma
3. psyche
4. Logos

مکتب رواقی از آن به زنجیرهٔ سرنوشت تعبیر می‌کنند و در آن تعبیر سرنوشت «نیرویی روحی و معنوی» است.(۴۲) روح که در سراسر عالم آفرینش جریان دارد همچنین موجب به وجود آمدن الفت[1] میان قسمت‌های مختلف عالم می‌شود تا همه با هم کلیت واحدی را تشکیل دهند. این نظریهٔ ارسطویی نظم طبیعت را نیز بیش از پیش قوت بخشید. طبق عقاید کلیومدس[2] در کتاب حرکت دورانی[3] دو ویژگی نخستین طبیعت، یکی نظم میان قسمت‌های مختلف آن و دیگری نظم در پدیدار شدن آنهاست. سومین ویژگی آن «فعل و انفعال» یا الفت میان آن اعضاست.(۴۳) این همبستگی و الفت را که به‌وسیلهٔ روح به وجود آمده در همه‌جا می‌توان دید. برخی از رواقیون مانند سیسرون[4] به عنوان یک مثال مشخص این وابستگی و الفت، به تأثیر ماه بر امواج دریا اشاره می‌کنند.

این نظریهٔ رواقیون که روح عالم موجب ایجاد الفت و همبستگی و در عین حال تنش روحی در سراسر کیهان می‌شود با تأکید بر اصول ذیل به‌تدریج موجب پیدایش تغییر در ادراک نظم طبیعت شد: در تمام عالم کیهان که یک روح بر آن حاکم است یک قانونمندی وجود دارد. به این معنی که یک جاذبه عام جهان‌شمول همهٔ اشیا را به یکدیگر جذب می‌کنند. همان‌گونه که از مفهوم حالت جسمی اجرام برمی‌آید، کیهان مجموعه بسته‌ای است که از خلأ خارج از خود متأثر نمی‌شود. زیرا در درون خود آن هیچ خلایی وجود ندارد، بلکه هر آنچه هست پیوستگی است. چنین نظریاتی نه‌تنها از حیث فلسفی بسیار مهم بودند، بلکه بعدها در علم فیزیک نیز بسیار اهمیت یافتند.(۴۴) همچنان که سمبورسکی[5] نیز اظهار داشته عقاید مزبور نظریات مهمی از قبیل میدان نیرو، ماهیت و منشأ شناخت رابطهٔ علّی و نظریهٔ پیوستگی اجرام را در علم فیزیک مطرح کرد.

علاوه بر این کیهان‌شناسی رواقیون چندان پا را از میدان ادراک دینی و

---

1. sympatheia
2. Cleomedes
3. *Demotu Circulari*
4. Cicero
5. Sambursky

متافیزیکی از طبیعت فراتر نگذاشت. به همین جهت با وجود اینکه برخی از نظریات آنان از جمله دربارهٔ سوزاندن و خالص کردن به‌وسیلهٔ آتش[1] یا محدود تنزیه دانستن خداوند مورد انتقاد متفکران مسیحی قرار گرفت، با این حال مکتب رواقی تأثیر قابل توجهی بر مکاتب فلسفی که در غرب و در جهان اسلام ظاهر شدند به جای گذاشت. شگفتی در این است که بعدها فلاسفه اسلامی مشرب رواقیون را با اشراقیون یکی تلقی می‌کردند هرچند که اشراقیون، مکتب رواقی رم ـ که به اصل تعالی اعتقادی نداشت ـ را قبول نداشتند. تا آنجا که یونان و رم باستان مدنظر است توجه به طبیعت و کیهان‌شناسی در اواخر دوره رواقیون تقریباً از میان رفت و این بُعد فلسفهٔ رواقی به جای فلاسفه به شعرا واگذاشته شد تا دربارهٔ آن به بحث و تفکر بنشینند، چنان که در قطعهٔ مشهور به نجوم[2] سروده مانیلیوس شاعر می‌خوانیم:

من از خدا خواهم خواند
خداوند قادری که با روح خاموش طبیعت
و با آسمان‌ها، زمین و دریاها آمیخته است
خداوندی که با یک رابطه منظم بر عالم آفرینش حکم می‌راند
و من خواهم خواند که تمام عالم آفرینش
با الفت و همبستگی زنده است
و با حرکت عقل به پیش رانده می‌شود
زیرا که یک روح بر تمام اعضای عالم حاکم است
و همهٔ اشیا را دربرمی‌گیرد، سپهر پهناور را قدرت می‌بخشد
و شکل موجود جاندار به خود می‌گیرد(۴۵)

هرچند بسیاری از متفکران نظریهٔ رواقیون را دربارهٔ طبیعت مستقل از بینش دینی قلمداد و از آن استقبال کرده‌اند، اما چندان مشکل نیست که در تک‌تک کلمات این شعر که بینش رواقی را منعکس می‌سازد پیوند میان جهان‌بینی رواقی و دین و حتی عرفان را دربارهٔ نظام طبیعت مشاهده کرد.

البته شکوفایی و شناسانیدن اهمیت متافیزیکی نظام طبیعت هم در رابطه با

---

1. ekpyrosis
2. Astronomica

جنبه‌های متعالی و حلولی در دوران افول فلسفهٔ رواقی در قرن سوم پس از میلاد و با ظهور فلسفه و مکتب نوافلاطونی و به‌ویژه در آثار بنیانگذار آن مکتب، یعنی فلوطین[1] تحقق یافت. با تأکید مجدد بر اهمیت نظام طبیعت از دیدگاه دینی و ارائه فلسفه‌ای دربارهٔ طبیعت که کاملاً با متافیزیک عجین شده بود، فلوطین فلسفه‌ای ابداع کرد که بعدها به آسانی جذب تفکر دینی گردید و تأثیر عمیقی بر فلسفهٔ یهودی، مسیحی و همچنین بر برخی از ابعاد تفکر اسلامی به جای نهاد، آن هم در زمانی که وی به نام شناخته و مشهور نبود و با ارسطو اشتباه گرفته می‌شد. با این حال فلوطین به عنوان معلم معنوی و «شیخ‌الیونانیین» شهرت یافت.(۴۶)

از دیدگاه فلوطین طبیعت قوه فعال روح عالم است و آن شیئی است که به ماده که خود فی نفسه چیزی جز یک پدیده مجرد و صورت‌پذیر نیست، اصالت می‌بخشد. در میان موجودات معنوی طبیعت پایین‌ترین موجود است که پایین‌تر از خدای واحد، عقل و نفس قرار دارد. هر آنچه پایین‌تر از طبیعت است تنها سایه یا تصویری از حقیقت است. تمام فعالیت‌های طبیعت از نفس عالم نشأت می‌گیرد، نفسی که در قالب طبیعت، عالم محسوسات را به وجود می‌آورد و به پیدایش عوامل چهارگانه و اختلاط آنها با هم منجر می‌شود. همچنان که فلوطین اظهار داشته است «دنیای محسوسات انعکاس عالم نفس در آیینه ماده است».(۴۷) به اعتقاد فلوطین صُوَر یا الگوهای موجود در جهان از قدرت‌های خلاقه[2] یعنی «افکارِ نفس» و نهایتاً از عقل و یا نفس نشأت می‌گیرند.(۴۸) این قدرت‌های خلاقه در عالم محسوسات امکانات درون خود را تحقق می‌بخشند، بی‌آن که این گشایش به هیچ‌وجه به مفهوم تکامل صُوَر باشد.(۴۹)

پس طبیعت یک اصل معنوی است که از نفس عالم نشأت گرفته و خود تبیین عقل کامل و تصویر مراتب والای حقایقی است که در درون خود دارد. این

---

1. Plotinus
2. logoi

نفس عالم منشأ نظم طبیعت است و نفس انسان به لطف آن این نظام را کشف می‌کند و حیطه نظم دنیوی و آسمانی را می‌شناسد، به همان‌گونه که نفس درون ما نظام عالم معنی[1] را ادراک می‌کند. نظم و ترتیبی که در طبیعت مشاهده می‌شود نتیجه نظمی است که به‌وسیلهٔ روح عالم بر این جهان حاکم شده و از قانونمندی‌های عالم نفس که ضرورتاً از آنها تقلید می‌کند غیر قابل تفکیک است. در رسالهٔ هشتم از انثاد[2] سوم در پاسخ به این پرسش که چرا طبیعت این چنین می‌کند، طبیعت خود با این زبان به این پرسش پاسخ می‌گوید:

> شاید بهتر بود که این پرسش مطرح نمی‌شد، بلکه در سکوت آموخته می‌شد. همان‌گونه که من خود در سکوتم و چندان عادت به سخن گفتن ندارم. اما تو چه درسی می‌آموزی؟ درس تو این است که هر چیزی که به وجود می‌آید، تصویر من است که در سکوت من دیده می‌شود، تصویری که متعلق به شخصیت من است که از تصویر من به وجود آمده، و من تصویر را دوست می‌دارم؛ تصویر را با بینایی درون خود خلق می‌کنم. ریاضی‌دانان از تصاویر ذهنی خود اعداد را به تصویر می‌کشند، اما من چیزی را به تصویر نمی‌کشم، تنها خیره می‌شوم و اشکال عالم ماده به وجود می‌آیند، گویی که از درون‌نگری من بیرون آمده‌اند و اما دربارهٔ مادر من یعنی روح کل یا روح عالم و موجوداتی که مرا بارور کردند و با منند آنان نیز از تفکر زاییده شدند و زایش من از آنان است، نه در نتیجهٔ عمل آنان بلکه تنها با وجودشان. آنها والاترین اصل عقل‌اند. به تفکر می‌نشینند و من متولد می‌شوم.(۵۰)

طبیعتی که با مراقبه و تفکر خلق شده خود نیز با تصویر عوالم علوی به آفرینش می‌پردازد و به عنوان وسیله‌ای عمل می‌کند که به عالم محسوسات معقولیت و در نتیجه نظم می‌بخشد، نظم و معقولیتی که نهایتاً به همان عوالم علوی تعلق دارند. یکی از عناصر کیهان‌شناسی نوافلاطونی وحدت میان کیهان و نظام آن است. یک بار دیگر به انثادها برگردیم و از آن نقل کنیم:

---

1. cosmod noetós
2. Enneads

... اما اگر به خاطر آوریم متقاعد می‌شویم که عالم یک وجود زنده است، و چون زنده است مطلقاً لازم است که در درون خود با تجربیاتش رابطه برقرار سازد. و به علاوه به یاد داشته باشیم که فرآیند حیات عالم باید منطقی و همه در هماهنگی با آن باشد، باید به یاد داشته باشیم که زندگی هیچ شیء تصادفی نیست، بلکه یک نظام و یک آهنگ است و نظم و ترتیب آسمانی همه بر اساس منطق است و هر عضو از اعضا، درست مثل اعضای بدن یک رقاص زنده با شمارش حرکت می‌کنند؛ باید قبول کنیم که هر دو انعکاسی از فعل آن کل هستند. و این شیوه زندگی آن کل است.(۵۱)

به این ترتیب عالم طبیعت یک مجموعه زنده است که میان اجزای آن محبت و الفت برقرار است و دارای یک حضور قدسی است و دقیقاً به لطف آن که در درون ما نیز حضور دارد، می‌توانیم به آن پی ببریم.(۵۲) کلیه اجزای عالم محسوسات رابطه دوجانبه‌ای با یکدیگر دارند زیرا اجزای یک کل زنده هستند و با زنجیر محبت با یکدیگر پیوند دارند.(۵۳) عالم کائنات افزون بر این یکپارچگی و کمال به وحدت عقل[1] در بطن کثرت وابسته است، زیرا همان‌گونه که قبلاً شرح داده شد عالم محسوسات به عنوان عامل و نمایندهٔ روح عالم بر اساس الگوی عالم معقولات تشکیل شده است. نفس کلی الگوی اولیه صُوَر و نقش و نگارهای عالم محسوسات را رقم می‌زند، و نفس جزئی بر مبنای این الگوها کار می‌کند و می‌سازد. فلوطین در رساله‌ای تحت عنوان *دربارهٔ عنایت خداوند* به تعبیری کلام (کلمةالله) را جانشین نفس عالم می‌کند. کلام وسیله‌ای می‌شود که از طریق آن عقل (نوس) در عالم محسوسات حضور پیدا کند بدون اینکه روح عالم انکار شود. در اینجا فلوطین همچنین بر ویژگی عمیق اخلاقی نظام عالم که کلام به وجود می‌آورد تأکید می‌ورزد.(۵۴) به این ترتیب کلام وظیفه‌ای را که قبلاً نفس عالم به عهده داشت به عهده خود می‌گیرد و در یک آن هم وحدت‌بخش و هم نظم‌دهنده عالم می‌شود. یا به تعبیری دو تجسم را در

1. Nous

خود وحدت می‌بخشد و مستقیماً با ماده تماس پیدا می‌کند و موجب ایجاد تعادل و الفت و همدلی می‌شود که در وجود همهٔ اشیا جریان دارد. فلوطین یک بار دیگر به شیوه مؤکدی از نظام کیهان و خیر بودن آن و همچنین از ماهیت اخلاقی و معنوی آن دفاع می‌کند.

این ترکیب پرشکوه که توسط فلوطین و بر اساس معیارهای متافیزیکی افکار یونانیان پیشین و به‌ویژه مکتب افلاطونی به عمل آمد، موجب ایجاد چندین شاخه در مکتب نوافلاطونی گردید که هریک بر تعبیرات مختلف مکاتب سوری و آتنی تأکید می‌نهادند. این امر موجب ظهور چهره‌هایی چون پروکلس[1] و یامبلیخوس[2] گردید که طی قرون متمادی همراه با فلوطین تأثیرات عمیقی بر بسیاری از جریان‌های عرفانی تفکر غرب به جای گذاشت. افزون بر این در میان مکاتب فلسفی یونانی ـ اسکندرانی، مکتب نوافلاطونی یقیناً در شمار مهمترین مکاتب متأخر به شمار می‌آید. البته تسلط آن بر حیطه تفکر مطلق و کامل نبود. علاوه بر جریان‌های مخالف مابعدالطبیعه در یونان متأخر و رم، مکتب دیگری نیز ظاهر شد که از لحاظ متافیزیکی و کیهان‌شناسی بسیار اهمیت داشت و در گسترش نفوذ خود با مکتب نوافلاطونی رقابت می‌ورزید و در قرون بعد به عنوان مکمل مکتب نوافلاطونی شناخته شد. برخی حتی آن را با مکتب نوافلاطونی یکی می‌دانستند. این مکتب که به نام بنیان‌گذار اسطوره‌ای آن یعنی هرمس به مکتب هرمسی شهرت یافت بر پایه منابع و متون یونانی قرار داشت که در آغاز قرن اول مسیحی پیدا شد، اما حاوی عناصر مصری و یونانی نیز بود. در واقع هرمس نماد پیوند میان خدای مصر و خدای یونان که صورت ازلی حکیم بود به شمار می‌رود.(۵۵)

آثار هرمسی و از جمله اثر موسوم به *مجموعهٔ هرمس*[3] و *لوح زمرّد*[4] که هم در منابع یونانی و هم اسلامی به هرمس نسبت داده شده است در قرن نهم در جهان اسلام و نیز از قرن یازدهم به بعد در غرب شیوع یافت، اما منابع هرمسی در

---

1. Proclus
2. Iamblichus
3. *Corpus Hermeticom*
4. *Tabula Samaragdina*

سطح وسیعی به‌ویژه در دوران رنسانس مورد مطالعه قرار گرفت.(۵۶) بسیاری بر این باور بودند که هرمس بسیار قدیم‌تر از فلاسفه باستانی یونان بود و به همین جهت از او به عنوان موسای مصریان نام برده شده است. فلسفهٔ هرمسی پس از قرون وسطی تبلور خارجی یافت و مقبولیت عامه یافت و از آنجا که عمدتاً به طبیعت می‌پرداخت بر مکاتب و چهره‌های متعددی از قبیل پاراسلسوس، جوردانو برونو و نیز افلاطونیان کمبریج و حتی بر گوتهٔ جوان آثار قابل توجهی به جای گذاشت.(۵۷) در حقیقت تا قرن نوزدهم فلسفهٔ طبیعی هرمسی و ادراک آن از نظام طبیعی که مخالف نظریات مکانیکی علوم جدید بود تقریباً با ادراک نظام طبیعت در میان مکاتب باطنی غربی مترادف بود. در همین زمان نه‌تنها در میان محافل مخفی فکری، بلکه حتی میان متفکران مشهور نیز شاهد احیای مجدد توجه به فلسفهٔ هرمسی به عنوان شیوه نگرش به عالم هستیم.(۵۸) به همین جهت مهم است که به ادراک این مکتب از نظام طبیعت نه‌تنها به عنوان یک جریان مهم در فلسفهٔ یونان، بلکه همچنین به عنوان یک منبع نفوذ عمده بر تاریخ تفکر اروپا در ادوار بعد اشاره کنیم.

نگرش هرمسی بر نظام طبیعت در دوازده‌گانه یا اصول دوازده‌گانهٔ شعائر مخفی هرمس[1] منعکس شده است؛ گفتارهایی که قرن‌هاست توسط کیمیاگران مسلمان و غرب به عنوان جوهر فلسفهٔ هرمسی تلقی شده است:(۵۹)

۱. در حقیقت یقیناً و بدون تردید، هر چه در عالم سفلی است مانند همان است که در عالم علوی وجود دارد و هر آنچه در عالم علوی است همانند آن است که در عالم سفلی وجود دارد تا معجزات یک وجود را جامه عمل بپوشانند.

۲. همان‌گونه که همهٔ اشیا تنها از خداوند واحد و از طریق تفکر و عبادت به درگاه خدای یگانه منشأ می‌گیرند، همان‌طور نیز همهٔ آنها از همین خدای یگانه و با انطباق و هماهنگی با وی زاده می‌شوند.

۳. پدر آن خورشید و مادر آن ماه است. باد در پیکر خود آن را پرورده و زاییده است. زمین دایه آن زمین است.

1. Verba Secretorium Hermetis Trismegitis

۴. او پدر تمام معجزات در سراسر عالم است.
۵. قدرت او کامل است اگرچه بر این کرهٔ خاکی نازل شده است.
۶. سره را باید از ناسره به نرمی و لطف جدا کرد، آنچنان که زمین را از آتش.
۷. او از زمین و از عالم ملک به آسمان و عالم ملکوت عروج می‌کند و سپس دوباره به زمین باز می‌گردد. و به این ترتیب است که تمام حقایق عالم علوی و عالم سفلی را کسب می‌کند. با این شیوه پر جلال و شکوه همهٔ دنیا را به دست خواهی آورد و همهٔ تاریکی‌ها از تو دور خواهد شد.
۸. این قدرتِ همهٔ قدرت‌هاست، زیرا همهٔ اشیای لطیف را به فتح خود درمی‌آورد و به درون هر شیئی سخت نفوذ می‌کند.
۹. به این ترتیب است که عالم صغیر مطابق با الگوی عالم کبیر آفریده شده است.
۱۰. از این طریق اعمال خارق‌العاده انجام می‌شود.
۱۱. به این دلیل مرا هرمس حکیم می‌نامند من مالک سه بخش حکمت تمام عالم هستم.
۱۲. و هرچه دربارهٔ کار خورشید گفته‌ام کامل است.[۶۰]

البته مهم‌ترین اصل در میان این اصول در رابطه با شناخت و ادراک نظام طبیعت یکی دانستن مخلوقات عالم سفلی و عالم علوی است. از اینجا یک رابطه دوجانبه میان صُوَر طبیعت در عالم سفلی و حقایق عالم معنا یا عالم معقولات، یعنی میان زمین و آسمان آن گونه که هم از بینش کیهان‌شناسانه و هم از بینش کیمیاگرانه منظور است مستفاد می‌شود. افزون بر این، این اصول بسیار شبیه ین و یانگ چینی، هم مذکر و هم مؤنث‌اند. این اصول اسلاف اشیا در این عالم‌اند. همچنین است امکان متحول شدن اشیا به معنای کیمیاگرانه آن که بر اساس هماهنگی و تعادل میان عالم کبیر و عالم صغیر که در عین حال متضمن متحول شدن درون نیز هست؛ اصلی که در فلسفهٔ هرمس نقشی بنیادین دارد و سرانجام اینکه هرمس، یعنی استاد علم به حیطه ملک و ملکوت و عالم برزخ است که شناخت این نظم حاکم بر اشیا را فاش می‌سازد، دانشی که نه‌تنها نظری بلکه

عملی نیز هست و به تجلی آن گوهر حقیقی درون که حاصل عمل خورشید است، منتهی می‌شود.

مکتب هرمسی به شیوه خاص خود برخی از آرای مهم دیگر مکاتب حکمی از قبیل مکتب فیثاغوری و افلاطونی را یک بار دیگر تکرار و بر آنها تأیید می‌کند. لیکن در عین حال خود دارای جنبه‌ها و ویژگی‌های خاص نیز است. از جملهٔ این ویژگی‌ها، پیوند آن با علوم وسیعی چون کیمیاگری و جنبه‌های مادی، پزشکی، روانی، کیهانی و معنوی خاص آن علم است و به همین جهت از دیدگاه دینی و علمی اهمیت بسیار دارد. همچون بسیاری از واکنش‌های عمده علیه مکانیکی کردن مفهوم نظام طبیعت که از زمان انقلاب علمی و صنعتی تا به امروز ابراز شده و همچنین نظریهٔ عرفانی علم کیمیا دربارهٔ نظام طبیعت از مکتب هرمسی مشتق شده است. مکتب هرمسی باید به عنوان یکی از طولانی‌ترین جریان‌های مهم فکری در تاریخ غرب شناخته شود هرچند از قرن هفدهم به بعد به حاشیه سوق داده شده و از اهمیت آن نیز کاسته شده است.

به‌طور خلاصه در بررسی نظریات یونانیان دربارهٔ نظام طبیعت در درجه اول باید به خاطر داشت که یونانیان نه یک نظریه، بلکه آرای متعددی دربارهٔ نظام طبیعت داشتند، همچنان که در چین، هند و جهان اسلام نیز به آن مسئله برخورد می‌کنیم. از دیدگاه افلاطون و ارسطو فطرت اشیا، هدف از آفرینش آنها و نیز خیری را که از آنها ناشی می‌شد در خود داشت. در صورتی که اتمیست‌ها هرگونه غایت‌شناسی اشیا را رد می‌کردند و نظام طبیعت را نظام مکانیکی محض می‌پنداشتند. فلاسفه مکتب شکاکین[1] هرگونه تلاش برای تبیین طبیعت را محکوم به شکست می‌دانستند.[(۶۱)] در نتیجه به علت تعدد وجود مکاتب در زمینهٔ مطالعه و بررسی طبیعت، سه دسته مکتب کیهان‌شناسی ظاهر شد:[(۶۲)]

۱ـ نخستین مکتب معتقد بود، همان‌طور که افلاطون نیز در خطابه فیلبوس و تیمائوس اظهار داشته، اصل متعالی بر عالم کیهان حاکم است که همچون صنعتگر زبردستی عالم را شکل داده و به آن نظم بخشیده است.

1. Skeptics

۲ـ از دیدگاه مکتب دوم همانگونه که در آثار آناکسیمندر و پارمنیدس و امپیدوکلس[1] نیز آمده کیهان تعادل میان نیروهای متضاد و مساوی است.

۳ـ و بالاخره اینکه کیهان صحنهٔ مبارزهٔ جهانشمول است.

افلاطون و ارسطو نظریهٔ اول را قبول داشتند با این تفاوت که افلاطون «صانع» طبیعت را متعالی میپنداشت، در صورتی که ارسطو او را ذاتی طبیعت میدانست. اما برخی از پیروان مکتب اتمیسم مانند لوکیپوس و دموکریتوس شدیداً مخالف این نظریه بودند و اعتقاد داشتند که هیچگونه نظم و الگویی در طبیعت وجود ندارد که از یک عامل قدسی مشتق نشده باشد. کسانی چون اپیکور و لوکرتیوس نویسندهٔ *De Rerum Natura*، مفصلترین رساله دربارهٔ اتمگرایی از دیدگاه اپیکور، اعتقاد داشت که آنچه به عنوان نظام طبیعت ظاهر میشود از فعل و انفعالات مکانیکی اتمها بر اساس قانونمندیهایی که همهٔ پدیدهها تابع آنند مشتق شده است.(۶۳) لیکن بیشتر یونانیان با این نظریه مخالف بودند و اعتقاد داشتند که عالم طبیعت یک کل جاندار و زنده است، نکتهای که مکاتب مختلف از رواقیون گرفته تا نوافلاطونیان نیز بر آن صحه گذاشتهاند.

مهمترین ویژگی کیهان که مورد قبول بیشتر متفکرین یونان است این است که کیهان یک مجموعه منظم و یک کل و قابل شناخت توسط انسان است. البته همه دربارهٔ این نظریه متفقالقول نبودند و آرای مخالف آن نیز یقیناً وجود داشت.(۶۴) همچنین در این نظام طبیعت و در حقیقت در تمام عالم وجود که هم شامل صُوَر طبیعی و هم معقولات است، اعتقاد به سلسله مراتب و درجهبندی نیز وجود داشت. این سلسله مراتب از خیر مطلق و وجود ثابته حرکتبخش تا هیولا و معقولات تا انسان، حیوانات، گیاهان، و اعداد را طبق نظامی که به «سلسلهٔ عظیم هستی» مشهور شده دربر میگرفت(۶۵) و نفوذ بسیار بر مکاتب فکری گوناگون داشت. تا اینکه در قرن نوزدهم با «عرضی کردن» و دنیوی شدن

1. Empedocles

تفکر غرب به دست مکتب تکامل این نظریهٔ محوری متافیزیکی رو به افول گذاشت و بالاخره از میان رفت.(۶۶)

از دیدگاه فلسفهٔ یونان کیهان به مثابه یک موجود زنده و دارای نظامی شبیه هر موجود زنده دیگر تلقی می‌شد و تحت حاکمیت کلام قرار داشت که هم نظم و هم معقولیت به کیهان می‌بخشید. در نتیجه یونانیان به نوعی قانون (نه الزاماً به مفهوم حقوقی بلکه به معنای کیهانی کلمه) معتقد بودند که طبیعت با آن هماهنگی داشت، هرچند که تفسیر ماهیت این قانون از مکتبی به مکتب دیگر متفاوت بود. در حالی که دموکریتوس همچون پیروان نظریهٔ مکانیکی و ریاضی علوم جدید از قانون علّی و معلولی سخن می‌گفت و بی‌آن که از ماهیت این قانونمندی سخنی بگوید تأکید داشت که همهٔ اشیا همیشه به شیوهٔ خاصی عمل می‌کنند؛ ارسطو نیز بر ضرورت علّی و معلولی تأکید می‌کرد لیکن وی به هدف و ماهیت قانونمندی نیز می‌پرداخت. رواقیون نیز عمیقاً معتقد بودند که قانونمندی بر کیهان حاکم است و این قانونمندی را با سرنوشت کیهان یکی می‌شمردند،(۶۷) لیکن با وجود اختلاف در تعبیر مفهوم اصطلاح قانونمندی، بسیاری از مکاتب فکری یونان و رم در اعتقاد به قانونمندی که پایه و اساس وجود نظم در طبیعت است اتفاق نظر داشتند، البته رمیان همیشه بیش از یونانیان به مفهوم حقوقی قانون گرایش داشتند.

افزون بر این، مکاتب مهم فلسفی و ماورا طبیعی مانند مکتب فیثاغوری، افلاطونی، ارسطویی، نوافلاطونی، هرمسی تا حدی رواقی هر چند در بسیاری جهات با هم تفاوت داشتند اما در این اعتقاد به این ویژگی‌ها در نظام طبیعت و نیز ارتباط نظام طبیعت با نظام اخلاقی حاکم بر انسان‌ها و جوامع انسانی اتفاق نظر داشتند.

اما در پایان عصر یونانی‌مآبی (هلنیستی) طغیان عقل استدلالی[1] علیه خرد شهودی[2] و ظهور مکتب طبیعت‌گرایی که نظام طبیعت را از حقایق متعالی‌تر از آن جدا ساخت و موجب شد که اهمیت نمادین کیهان نادیده گرفته

1. reason
2. intellect

شود که از سویی منجر به شک و از سوی دیگر به نوعی طبیعت‌گرایی و کیهان‌پرستی منتج شد و آبای کلیسا در ابتدا شدیداً به مقابله با آن پرداختند و در هموار کردن زمینه‌های افول و مرگ تمدن‌های رم و یونان نقش به سزایی ایفا کردند. با این حال مکاتب عمیق و مهم متافیزیکی و فلسفی مذکور در فوق، هرچند به زبان برهانی و فلسفی، بسیاری از اصول دینی مربوط به نظام طبیعت را که در فصل پیشین شرح داده شد تا درجه قابل توجهی منعکس می‌سازند. به همین دلیل است که این مکاتب پس از کنار گذاشتن اعتقادات اسطوره‌ای و طبیعت‌گرایانه‌شان در قرون وسطی و حتی پس از آن به صورت معقولات فلسفی مهمی در فرآیند تدوین فلسفه‌های دینی ..ر اسلام، یهودیت و مسیحیت درآمدند، اما تطور رشته‌های خاصی از فلسفهٔ یونان در عین حال بذر جداسازی کیهان از دین و انهدام معنای دینی نظام طبیعت را در غرب پاشید، بذرهایی که در عصر رنسانس و با تضعیف تمدن مسیحی در قرون وسطی رشد کرد و به افول پیوند میان مسیحیت و فلسفهٔ یونان که به‌وسیلهٔ فلاسفهٔ مسیحی آن دوره به وجود آمده بود منجر گردید.

فلسفهٔ قرون وسطی

در طول بیش از یک هزار سال که عصر یونان و رم باستان را از دوران رنسانس جدا می‌سازد، فلاسفه مسیحی بر اساس تعلیمات مسیحیت و عناصری از میراث فلسفی عصر باستان که با ابعاد مختلف دین مسیح هماهنگی داشت تعبیرات بی‌شماری دربارهٔ نظام طبیعت ارائه دادند. در میان چهره‌های نخستین این تلاش مردانی چون اوریگن به شرح مفصل این موضوع پرداختند. بعدها فرقه‌های مختلفی همچون پیروان سنت دومینیک، سنت فرانسیس آسیسی، ویکتورین‌ها و حتی پیروان مکتب آکسفورد وابسته به رابرت گروستست[1] و راجر بیکن آثاری نوشتند که به بررسی عمیق این موضوع اختصاص داشت. با

1. R. Grosseteste

توجه به وسعت نظریات دربارهٔ موضوع مورد بحث در قرون وسطی و فرصت کوتاهی که در اینجا می‌توان به آن اختصاص داد، به یک مثال مشخص از مکاتب افلاطونی و نوافلاطونی و ارسطویی فلسفهٔ مسیحیت بسنده می‌کنیم. البته یادآوری می‌کنیم که از آثار بی‌شماری که دربارهٔ این مطلب از حیث عمق و وسعت وجود دارد نباید غافل شد.

شاخص ما از سنت افلاطونی ـ نوافلاطونی در مسیحیت فیلسوف قرن نهم ایرلندی یعنی یوهانس اسکاتز اریگنا است که مشهورترین نوشته او با عنوان *Periphysen* یا *De divisione naturae* به تشریح مابعدالطبیعه وی می‌پردازد. در این اثر عظیم فلسفهٔ مسیحی نویسنده آفرینش را نه در خارج از حیطه الهی بلکه به‌مثابهٔ پدیده‌ای در درون خداوند تلقی می‌کند و اصطلاح طبیعت را به هر حقیقتی که در ذهن بشر می‌گنجد بسط می‌دهد.(۶۸) اریگنا مفهوم طبیعت را از دیدگاه بوئتیوسی که در قرون وسطی متقدم مشهور بود از نو تفسیر کرده و آن را به مقام نماد عیار و جهان‌شمول عالم طبیعت ارتقا داده است. (۶۹) در اینجا گفته وی را نقل می‌کنیم:

> اغلب فکر می‌کنم و تا آنجا که عقلم اجازه می‌دهد، هر چه بیشتر دربارهٔ این حقیقت تحقیق می‌کنم به این امر پی می‌برم که اشیا، چه آنها که قابل ادراک با ذهن هستند و چه آنان که در ماورای ادراک ذهن قرار دارند تنها به دو گروه تقسیم می‌شوند: آنان که هستند (وجود دارند) و آنها که نیستند (وجود ندارند). تنها یک اصطلاح کلی دربارهٔ همهٔ آنها به ذهن و نظرم می‌رسد که در زبان یونانی physis و در لاتین natura خوانده می‌شود.(۷۰)

خداوند از طریق ذات خود که ماورای وجود[1] است همهٔ موجودات را در عالم طبیعت می‌آفریند و علت فاعلی علت تمامی موجودات است. انسان می‌تواند یک شیء را آن طور که هست بشناسند، اما نمی‌تواند از ماهیت حقیقی وجود[2] پرده بردارد. انسان می‌تواند آفرینش و نظام طبیعت را ادراک کند، اما نمی‌تواند زمینه حقیقی وجود را که این نظام از آن نشأت می‌گیرد درک نماید.

1. Suprá-esse
2. quia est

اریگنا با تلقی طبیعت به‌عنوان یک جنس، آن را به چهار نوع تقسیم می‌کند به شرح زیر:(۷۱)

۱ـ آنچه خلق می‌کند، ولی خود خلق نمی‌شود. این همان خداوند خالق است.

۲ـ آنچه خود خلق شده و خلق نیز می‌کند از قبیل علل معقول و ذوات اشیا.

۳ـ آنچه خود مخلوق است، اما نمی‌آفریند و این با عالم ماده مطابق است.

۴ـ آنچه نه می‌آفریند و نه خود آفریده شده، و این تلویحاً با خداوند مترادف است.

اریگنا همچنین تفاوت میان حدوث[1] و محدَث[2] را تبیین می‌کند و تمایز مطلق میان حادث و محدَث را از میان برمی‌دارد و به نظریهٔ عرفانی «حدوث در خداوند» می‌پردازد که در فصل پیشین به آن اشاره کردیم. علاوه بر این حقیقت متعالی و آسمانی خدا بودن را نیز مطرح می‌سازد که بالاتر از همهٔ مفاهیم ذهنی و از جمله بالاتر از مفهوم جهان‌شمول وجود است. خداوند به دلیل متعالی بودن وجود فوق وجود خود اصول معقول یا ذوات همهٔ اشیا را قبل از اینکه تجلی وجودی ظاهری پیدا کنند می‌آفریند. به این ترتیب خداوند دلیل غایی عالم است و نظام طبیعت مستقیماً از خود نظام الهی صادر می‌شود. همچنین نفس فرآیند طبیعت خود مجدداً به بازگشت به خداوند رهنمون می‌شود و به این ترتیب او هم آغاز[3] و هم پایان[4] نظام طبیعت است.(۷۲) و بالاخره میان خداوند و نظام طبیعت یا حادث و محدَث وحدت نهایی وجود دارد بی‌آنکه این گفته معنای پانته‌ایستی داشته باشد، زیرا در مقایسه با هر آنچه می‌آفریند بالاترین وجود همیشه خود خداوند تعالی است. «به این ترتیب کیهان که از خداوند و آفرینش تشکیل شده و قبلاً به چهار وجه تقسیم می‌شد دوباره به یک وجه واحد برمی‌گردد که در یک آن هم اصل، هم علت و هم غایت است».(۷۳)

1. creare
2. creari
3. alpha
4. omega

شاید بتوان گفت تقسیمات چهارگانه طبیعت «در وجود خداوند ادغام شده است».(۷۴) نظام طبیعت چیزی جز تبلور ظاهری یافتن نظام الهی، یعنی خودنمایی یا خود تجلی خداوند نیست. این مرحلهٔ بینابین میان طبایع غیرقابل دسترسی خداوند و بالاترین مخلوقات معقول یعنی فرشتگان است که نزول حقیقت خداوند را به سوی مخلوق نشان می‌دهند و اصول بلافصل نظام طبیعت هستند.

اریگنا سپس اضافه می‌کند که چون انسان نماینده کل طبیعت است پس مخدوش شدن مقام وی در نتیجه گناه کبیره نخستین و هبوط بر همهٔ طبیعت نیز تأثیر گذاشته و دراثر این‌گناه آلوده شده است. در نتیجه نگرش انسان بر هماهنگی و تعادل نظام طبیعت خدشه‌دار شده و او دیگر نمی‌تواند به‌روشنی آغاز و انجام این نظام را در وجود خداوند ببیند.(۷۵) جالب است توجه داشته باشیم که از دیدگاه اریگنا فلسفهٔ حقیقی وسیله‌ای برای بازسازی بینش اولیه انسان در رابطه با ماهیت و طبیعت پدیده‌ها است. در حالی که سنت آگوستین فلسفهٔ واقعی را با دین یکی می‌دانست و فلسفه را به‌عنوان علم حکمت و فرزانگی می‌انگاشت، اریگنا یک قدم نیز فراتر رفت و اظهار داشت که فلسفه مقام والایی دارد، زیرا وسیلهٔ مستقیم نیل به خداست. وی در کتابی[1] گفتهٔ مشهورش را تکرار می‌کند که «هیچ‌کس به رستگاری نمی‌رسد مگر از طریق فلسفه». به این ترتیب اریگنا فلسفه را که به‌عنوان حکمت[2] که در قلب دین قرار دارد، به شیوه‌ای بسیار شبیه نظر فلاسفه بی‌شمار اسلامی تلقی می‌کرد که فلسفه را با حقیقت یکی می‌دانستند، حقیقتی که در قلب شریعت قرار دارد. البته اریگنا نمی‌دانست که چند قرن بعد فلسفه در اروپا به نحوی تغییر خواهد کرد که نه تنها بخش اعظم آن شرط نیل به رستگاری نخواهد بود، بلکه پذیرفتن تعلیمات بسیاری از مکاتب آن بهترین وسیله برای عدم صلاحیت ورود انسان به بهشت خواهد شد. افزون

1. *Annotationes Martianum Capellam*
2. sophia

بر این فلسفهٔ جدید حتی خود به صورت منبعی برای بسیاری از استدلال‌ها جهت انکار وجود بهشت درآمد.

و اما دربارهٔ مکاتب فلسفی ارسطویی ـ مسیحی باید گفت که هیچ‌کس دیگری بیش از مجتهد فرشته‌خو[1] یعنی سنت توماس آکوینی استاد برجسته فلسفهٔ مسیحی در قرن سیزدهم شایسته ذکر نیست. با وجود تمام تحولاتی که در علم الهیات طی سه دهه اخیر صورت گرفته نفوذ وی تا به امروز در برخی از مجامع کاتولیک همچنان پابرجا مانده است،(۷۶) البته همچنانکه چند تن از متفکرین متذکر شده‌اند سنت توماس آکوینی به‌طور خالص و تمام عیار پیرو مکتب ارسطویی نیست.(۷۷) با این حال وی با جذب افکار فلاسفه مشایی مسلمان به‌ویژه کسانی چون ابن‌سینا که هم عناصر تفکر ارسطویی و هم نوافلاطونی را در افکار خود داشت و در تلاش برای پاسخگویی به فلسفهٔ ارسطویی از دیدگاه پیروان لاتینی ابن رشد، نظریهٔ عمده‌ای ایجاد کرد که در آن عناصر اساسی فلسفهٔ ارسطو به‌ویژه دربارهٔ طبیعت در فلسفهٔ مسیحی ادغام شد و منجر به ایجاد دیدگاهی جدید و از حیث فلسفی بسیار مهم گردید. پس از او آرای این بینش دربارهٔ نظام طبیعت برای ادراک تطور نظریهٔ طبیعت در دیگر مکاتب فلسفی و نیز علمی غرب نفوذ بسیار گذاشت.(۷۸)

مهم‌ترین نکته‌ای که در نظریات سنت توماس آکوینی دربارهٔ نظام طبیعت باید مورد تأکید قرار گیرد این است که از دیدگاه وی مشیت و عنایت خداوند بر مخلوقات حاکم است. منظور وی از مشیت و عنایت الهی مراقبت حمایت‌آمیز خدا از بشر است. در این عنایت الهی باید به جست‌وجوی منشأ نظام طبیعت بپردازیم. مخلوقات خدا از «عدم» آفریده شده و کاملاً به او وابسته‌اند و به اراده خداوند حرکت می‌کنند، خدایی که هم علت فاعلی و هم علت غایی همهٔ اشیا است. علاوه بر این اعیان ثابته همهٔ اشیا در ذهن خداوند است که «الگو و طرح اشیا را در حرکت به سوی مقصد نهایی‌شان دربردارد».(۷۹)

---

1. anglic doctor

عنایت الهی اسوهٔ اشیا است که «برای مقصد خاص خودشان مقدر شده است». در حقیقت خداوند برای تمام اشیا یک سرنوشت پایانی مقدر داشته است و آنان را به آن سو هدایت می‌کند:

> از آنجا که سیر اشیا به سوی مقصد نهایی مقدر شده می‌توان گفت که اشیا تحت حاکمیت حکمروایی هستند و اما برای اشیا تنها یک مقصد نهایی مقدر شده است یعنی پایانی که خداوند در نظر دارد، یعنی «خیر الهی» نه تنها به خاطر نقشی که ایفا می‌کنند، بلکه در عین حال به برکت این حقیقت که اساساً وجود دارند، زیرا به همان نسبت هم که این خوبی‌ها وجود دارند نشانه‌ای از خوبی خداوندند که خود غایت همهٔ اشیا است. خداوند در اثر ادراک و اراده خود علت وجودی همهٔ اشیا است. بنابراین وی وجود همهٔ پدیده‌ها را از طریق عقل و اراده خود حفظ می‌کند.(۸۰)

هرچند به نظر می‌رسد این نظریه تلویحاً متضمن جبر و تقدیر است، امکان معجزه را نفی نمی‌کند، زیرا خداوند قادر کل است و برای نشان دادن معجزات خود، خشونت علیه نظام محدث را روا نمی‌دارد. در هر حال تمام نظم‌ها و معجزات ناشی از اراده خداوند است. خدا همان‌قدر که در نظم و نظام حضور دارد در معجزاتی که ظاهراً نظام طبیعت را در هم می‌ریزند نیز حضور دارد.

از دیدگاه توماس آکوینی آفرینش به تعبیر افلاطونی آن مباشرت در وجود است.(۸۱) برخلاف دیونیزیوس که معتقد بود خداوند بالاتر از وجود[۱] است، سنت توماس خداوند را با وجود محض[۲] یکی می‌داند. مخلوقات در وجود مشارکت دارند، اما طبیعت وجود[۳] در لایتناهی و بدون هیچگونه محدودیتی تنها به خداوند تعلق دارد.(۸۲) مخلوقات از معقولات و به صورت آنها به وجود می‌آیند. سنت توماس این فرآیند را با هنر مقایسه می‌کند:

> از آنجا که همهٔ اشیا به عقل الهی مربوط می‌شوند همچنان‌که آثار هنری به هنر مربوطند، به همین نسبت نیز همهٔ اشیا را تا آن درجه که به تقلید

---

1. esse
2. Pure Being
3. natura essendi

> از هنر قدسی شکل متناسب پیدا کرده می‌توان حقیقی تلقی کرد. از این طریق «وجود» و «حقیقی» را می‌توان مترادف دانست، زیرا همهٔ پدیده‌های طبیعی از طریق صُوَر خود با هنر قدسی هماهنگی و مطابقت دارند.(۸۳)

طبیعت با تقلید از هنر به معنای سنتی آن(۸۴) نیت کلام قدسی را تحقق می‌بخشد. به همان صورتی که طرح‌ها یا صُوَر آثار هنری در ذهن هنرمند جای می‌گیرد، صُوَر اشیا طبیعت نیز در عقل الهی وجود دارند. علم خداوند بر اشیا تقدم دارد و «مقدار»، معقولیت و نظم آنان را تشکیل می‌دهد.(۸۵)

در کیهانی که توسط خداوند آفریده شده و با علم او «سنجیده» می‌شود، هم ساختار و هم سلسله مراتب وجود دارد. این شرایط قبل از هر چیز بر اساس تمایز میان صورت و ماده قرار دارد. صورت حقیقت بالفعل یا حقیقتی است که ماهیت وجود ماده را تعیین می‌کند و ماده حقیقت بالقوه است. عامل دوم تمایز میان ذات و وجود است. عالم به صورت سلسله مراتب و بر اساس درجه حقیقت آن آفریده شده است. خداوند حقیقت محض است و پایین‌تر از او فرشتگان، ارواح، صُوَر محسوسات و بالاخره ماده یا فعلیت قرار دارند. سلسله مراتب عالم یا زنجیر بلند هستی با توجه به درجه تحقق صورت مورد نظر که در هر مرتبه از آن نظام سلسله مراتبی وجود دارد تعیین می‌شود، اما در عین حال نیز می‌توان گفت که سلسله مراتب بر پایه درجه شباهت هر شیء به خداوند قرار دارد.(۸۶) سلسله مراتب خود یکی از بسائط[1] است. هر چه صورت متعالی‌تر باشد ساده‌تر است تا اینکه به خداوند نزدیک شود، خدایی که به‌عنوان وجود خالص و عمل خالص در عین حال سادگی و بساطت خالص نیز هست.

بنا به گفتهٔ سنت توماس، عالم یک نظام[2] است که در میان قسمت‌های آن تناسب کامل وجود دارد. کل نظم به‌وسیلهٔ خداوند آفریده شده و سلسله مراتب به آن بخشیده شده است. خداوند درجه و مقام هر شیء را بر اساس کرم و عدالت خود تعیین کرده و پیش‌شرط نظم در کیهان رابطه کلیه اشیا نه تنها با

1. simplicitas
2. ordo

یکدیگر بلکه با خداوند است. هدف غایی این نظام تحقق آفرینش است که خدا در متعالی‌ترین مقام خویش است. این نظام الهی در طبیعت پدیده‌هاست و بیان آنها را تحقق می‌بخشد، زیرا صِرف وجود نظام طبیعت تلویحاً حاکی از کشیده شدن کلیه مخلوقات توسط خداوند به سوی خود اوست.(۸۷) عالم یک کل نظام‌مند است و هرچند هر موجودی به جای خود خیر است، اما تمامیت کل نظام خیرتر از همهٔ آنهاست.(۸۸)

مهم است تأکید کنیم که سنت توماس آکوینی همانند ارسطو معقولیت و در نتیجه نظم را نه فقط در محدوده اعیان ثابته، بلکه در عالم صیرورت نیز می‌دید.(۸۹) «عالم از دیدگاه سنت توماس»[1] دارای ساختاری است که در نهایت معقول است، عالمی است که در آن کلیه اشیا به صِرف وجودشان از خداوند تقلید می‌کنند. به همین جهت است که ژیلسون کل کیهان‌شناسی سنت توماس آکوینی راه تقلید از خداوند[2] می‌نامد.(۹۰)

حملاتی که علیه این تلفیق گسترده و تبیین عالمانه فلسفهٔ مسیحی در طول دوران رنسانس به عمل آمد و پاسخ ضعیف مدافعین این «مجتهد فرشته‌خو» دست‌کم در بیشتر نقاط اروپای غربی موجب افول این نظریهٔ والا دربارهٔ نظام طبیعت گردید، لیکن با وجود اینکه برخلاف دیگر کیهان‌شناسی‌های سنتی و مابعدالطبیعی چندان بر طبیعت نمادین کل حقیقت کیهانی تأکید نداشت، اما عنصر دینی خود را حفظ کرد.(۹۱) با این همه بینش سنت توماس دربارهٔ نظام طبیعت نه تنها از صحنه تفکر ناپدید نشد، بلکه در محافل خاصی به‌ویژه در فرانسه و آلمان همچنان طرفداران بسیار داشت و در آغاز قرن بیستم از طریق جنبش نوین نوتومیست‌ها[3] نظریهٔ سنت توماس احیا شد.

---

1. St. Thomistic Universe
2. De imitatione Dei
3. Neo-Thomistic

فلسفهٔ جدید از زمان رنسانس تا امروز

عصر رنسانس وقفه‌ای در قرون وسطی به وجود آورد که هم ناگهانی بود و هم گذرا. از یک سو می‌توان ظهور انسان‌گرایی و پیدایش نگرش جدیدی به انسان را مشاهده کرد که مشخصاً با پیشینه قرون وسطایی وی تفاوت داشت. در فصل پنجم به آن مسئله خواهیم پرداخت. از سوی دیگر برخی از جریان‌های فکری قرون وسطی با وجود اینکه تضعیف شد و به حاشیه رانده شدند، اما حضورشان همچنان ادامه پیدا کرد. رنسانس در صحنه فلسفی به‌طور کلی شاهد تداوم مکتب ارسطویی مسیحی و انتقاداتی که به آن وارد می‌آمد و نیز بازنگری مکاتب افلاطونی، هرمسی و توجه بسیار به ابعاد عرفانی تفکر اسکندرانی ـ یونانی و حرکت‌های مخالف آن و بالاخره شاهد توجه به فلسفه و جادوگری و نیز مخالفت علیه این اعمال گردید. حیات فکری عصر رنسانس شبیه دلیجانی است که با چند اسب کشیده می‌شود. اسب‌ها مدت کوتاهی با هم حرکت می‌کنند تا اینکه کالسکه چپ می‌شود و اسب‌ها در جهت مخالف یکدیگر دویدن آغاز می‌کنند.(۹۲) در هر صورت، هرچند که عناصر فکری باستانی و قرون وسطایی دربارهٔ نظام طبیعت همچنان باقی می‌ماند، اما مهم این است که در این عصر بذر آنچه ما فلسفه و علوم جدید می‌نامیم و در اواخر رنسانس و در آخرین دهه‌های قرن هفدهم در صحنه ظاهر شد، کاشته شد.

تا آنجا که نظریات مربوط به نظام طبیعت مدنظر است بخش اعظم تفکر عصر رنسانس نشان‌دهندهٔ جریانی است کلی و ضدارسطویی در نفی غایت‌شناسی ـ حتی در شکل رنگ‌باختهٔ ارسطویی آن ـ و کوشش برای تبیین اشیا بر اساس علل فاعلی آنهاست. مخالفت با تبیین غایی و نهایی اشیا به وضوح در افکار فرانسیس بیکن قابل رؤیت است. نقش افکار بیکن در ظهور علمی مبتنی بر قدرت و سلطه بر طبیعت بسیار روشن است. همچنین جریان فکری دیگری نیز وجود داشت که در عقاید فیلسوف قرن‌شانزدهم برناردینو تله‌سیو[1] نیز منعکس است و اساساً منکر این اعتقاد بود که طبیعت به

1. Bernardino Telesio

تقلید از صُوَر سرمدی می‌پردازد. وی تأکید داشت که طبیعت خود دارای صُوَر و فاعلیت ذاتی است و خود نظم، حرکت و همهٔ ساختارهای قابل رؤیت را به وجود می‌آورد.(۹۳)

به‌طور کلی تفکر غالب دوران رنسانس بر این باور بنیان داشت که طبیعت امری قدسی و خودساخته است. نویسندگان بسیاری در این عصر میان فرآیندهای پیچیده طبیعی و تحولاتی که آنان را با طبیعت طبیعت‌پذیر[1] یکی می‌دانستند، و نیروی ذاتی در دل طبیعت با عنوان طبیعت طبیعت‌بخش[2] که بر این فرآیندها حکم‌فرما بود، تمایز قائل بودند. لیکن این اعتقاد به کشف مجدد ماهیت قدسی طبیعت نیانجامید، زیرا ادراک طبیعت به‌عنوان پدیده‌ای «قدسی» به‌طور عمده خارج از جهان‌بینی قدسی مسیحیت صورت گرفت و از عالم وحی و معنا مستقل بود، بنابراین در چهارچوب مفهوم «الوهی»[3] واجد همان معنای متبرکی نبود که در ادیان اولیه و یا ادیان دیگری که قبلاً در این کتاب شرح دادیم، بلکه برعکس، این بینش به اصطلاح «الوهی» که با معجزه رنسانس که طبیعت را موجودی زنده تلقی می‌کرد بسیار شباهت داشت و از حمایت یک دین زنده بی‌بهره ماند. این نگرش طی سال‌های بعد از رنسانس سریعاً جانشین بینشی مکانیکی از دنیایی شد که تحت سلطه ریاضیات درآمده بود، اما توجه به نجوم ریاضی و فیزیک به سرعت جایگزین مشغولیت‌های دوران اولیهٔ عصر رنسانس با جادوگری و طالع‌بینی و تطابق میان حیطه‌های مختلف طبیعت گردید. این تحول مهم که بر مبنای دگرگونی در ادراک نظام طبیعت قرار داشت در آن دوران گذار کوتاه تاریخ اروپا که عصر قرون وسطی را از دوران جدید جدا می‌ساخت قابل توجه بود، دورانی که مقدر بود تاریخ‌نویسان تجدیدنظر طلب آن را رنسانس بنامند.

این ویژگی انتقالی کیهان‌شناسی و فلسفهٔ طبیعت درعصر رنسانس را می‌توان در انتقال از آرای جوردانو برونو به ثنویت‌گرایی دکارتی مشاهده کرد. از

---

1. natura naturata
2. natura natarans
3. divine

دیدگاه برونو[۹۴] که به تعبیری تحلیلی فلسفی بر اساس مکتب هرمسی از نظریات کوپرنیک است، کیهان یک کل واحد زنده است و قانونمندی و نظم واحدی بر تمام اجزا آن حکمفرماست. در این تحلیل محرک مطلق در ماورای عالم وجود ندارد، بلکه نظم و حرکت در طبیعت تماماً از درون خود طبیعت منشأ می‌گیرد. عالم در گسترهٔ نامتناهی‌اش از یک مادهٔ ارتجاعی که قالب همهٔ تغییرات است ترکیب یافته. صورت کل یا خداکه منبع و منشأ این حرکت است ذاتی آن است. اعتقاد به پانته‌ایسم که برونو به آن متهم و به خاطر آن محکوم شد از اینجا ناشی می‌شود، اما از لحاظ فلسفی برونو با سردرگمی میان ثنویت نفس و جسم یا خدا و طبیعت دست به گریبان ماند، ویژگی‌ای که شاخص قسمت اعظم تفکر جدید تا همین امروز است، هرچند که ثنویت او در بستر یک کیهان یگانه و زنده عمل می‌کرد. به دنبال تقلید از این زمینه فکری بود که اسپینوزا هم ماده و هم نفس را به‌عنوان صفات یک جوهر واحد که او، خدا و طبیعت می‌نامید، تلقی می‌کرد. به اعتقاد وی طبیعت در حالت امتداد به صورت ماده و در تفکر به صورت نفس تجلی می‌کند. لیکن اصالت وحدت[۱] همیشه آن‌گونه تجلی نکرد که اسپینوزا تصور می‌کرد. گاه به پانته‌ایسم منجر شد و گاه در محافل فکری خاصی با ماده‌گرایی گالیله ترکیب و تلفیق پیدا کرد. یا همچنان‌که در آرای پی‌یر گاسندی[۲] می‌توان دید منجر به پیدایش شکل افراطی ماده‌گرایی شد که صدور هرگونه نظمی را از ماده می‌دانست و در واقع کل حقیقت را با ماده یکی تلقی می‌کرد. برخی از پیشگامان این نظریه حتی نوعی احساس «تقدس دینی» نسبت به ماده پیدا کردند. همچنان‌که در رسالهٔ *نظام طبیعت*[۳] اثر پل هنری هولباخ[۴] می‌توان دید.[۹۵]

تطور بسیار مهم‌تری از ثنویت برونو، در ثنویتی یافت می‌شود که مشخصه عقاید و آرای پدر فلسفهٔ جدید غرب یعنی رنه دکارت است. در آرای دکارت که مشخصه کل تفکر غرب است و نفوذ عمیقی بر فرآیند فکری پس از وی به جا

1. Monism
2. Pierre Gassenadi
3. *Du Systeme de la nature*
4. Paul Henri Holbach

گذاشته، کنار گذاشته شدن افراط‌آمیز بینش سنتیِ ادراک نظام طبیعت را می‌توان مشاهده کرد. از نظر دکارت امتداد[1] ویژگی اساسی ماده است و کلیه اجزایِ ماده از امتداد آن دیمومت[2] را در عین حال نیز دربردارد، مشتق می‌شود. دکارت در رسالهٔ *تأملات*[3] حتی این ادراک را، همچون مفهوم خدا و نفس، تصور فطری عقل انسانی می‌داند. از دیدگاه وی کیفیت و ویژگی اساسی اشیا به امتداد ارتباط دارد و کیفیتی ریاضی است. در صورتی که کیفیت‌های دیگر حالت ثانویه دارند و چندان مهم نیستند.(۹۶) با این ترتیب دکارت نیز به شیوهٔ گالیله تمام جنبه‌ها و ابعاد کیفی طبیعت را نادیده می‌گیرد و کل طبیعت را با یک حقیقت خودجوش که از طریق هندسی قابل تبیین است مساوی می‌انگارد. وی فیزیک را به ریاضیات و ماده را به فضا تقلیل می‌دهد و به همین جهت قادر نیست میان یک شیء و محیط آن تمایز قائل شود. در نتیجه نظام طبیعت تنها به شکل یک فرمول ریاضی و دنیای مادی به صورت شیئی کاملاً مکانیکی که از هرگونه هدف و غایت تهی است درمی‌آید. دکارت در رسالهٔ *اصول* [*فلسفه*][4] سعی کرد اصول فیزیک مورد نظر خود را از متافیزیک، البته نه به معنای متعارف سنتی آن، اخذ نماید، اما متافیزیک مورد نظر وی خود چیزی جز فلسفه‌بافی طبیعت نبود که کاملاً به صورت کمّی درآمده و ریاضی‌زده شده است.

البته فیزیک دکارت در مقابل فیزیک نیوتن ناتوان ماند، اما ادراک دقیقاً مکانیکی او از نظام طبیعت که بر اساس دوگانگی افراط‌آمیز میان نفس و ماده و نیز میان مُدرِک و مُدرَک مبتنی بود و به نفوذی دست یافت که امروزه در همه‌جا حتی در بینش متجدد در باب طبیعت نیز دیده می‌شود. دکارت طبیعت را از کل حقیقت هستی‌شناسانه آن به استثنای جنبه کمّی‌اش تهی کرد و به پیدایش مفهوم مکانیکی از نظام طبیعت و نگرش به طبیعت به‌عنوان یک «شیء» تهی از هرگونه واقعیت معنوی کمک کرد، بینشی که علی‌رغم تمام تحولات بعدی علوم و فلسفه در غرب بر افق تمدن جدید تسلط یافته است. دکارت همچون بسیاری

---

1. extension
2. duration
3. *Meditations*
4. *Principles*

از فلاسفه جدید ریاضیات طبیعت را با فلسفهٔ طبیعت اشتباه گرفت و فلسفه‌ای به‌وجود آورد که تنها به مقاصد علم زمان خود وی خدمت کرد. در فصل بعد به شرح این مطلب خواهیم پرداخت.(۹۷)

به این ترتیب دکارت در مسیری قدم گذاشت که به پیدایش مکتب اثبات‌گرایی[1] منجر شد. در قرن گذشته این مکتب عقاید و آرای آگوست کنت و ارنست ماخ را جایگزین فلسفهٔ طبیعت کرد و کلیه پیوندها و ارتباطات میان نظم طبیعت و همهٔ مسائل مربوط به هستی‌شناسی و علیّت را از هم گسیخت. از این رو بیشتر نظام‌های به اصطلاح متافیزیکی موجود در غرب و یقیناً معروف‌ترین آنها بر اساس آن نوع فلسفهٔ طبیعی قرار داشت که «فرضیه مکانیکی روش فیزیک ـ ریاضی بود».(۹۸) این متافیزیک، متافیزیکی نبود که به مفهوم سنتی آن می‌توان در آثار شنکره یا ابن‌عربی و در چهارچوب تمدن غرب در آثار افلاطون، فلوطین و یا در این اواخر در آثار بوهمه[2] یا فن بادر[3] پیدا کرد، بلکه برعکس کلی‌گویی‌ای بود که بر اساس ریاضی ساختن و کمّی کردن طبیعت قرار داشت و نظام طبیعت را از دنیای معقول به مفهوم افلاطونی کلمه از اصول اخلاقی که بر حیات انسان حاکم بود و بالاخره از هرگونه حقیقت معنوی که میان انسان و طبیعت مشترک بود ـ به استثنای واقعیت جسمانی ماده و حرکت ـ تهی کرد. نتایج چنین بینشی بر شرایط زندگی انسان و عواقب فاجعه‌آمیز آن حتی برای بقای زندگی در روی زمین بی‌نهایت گسترده بود، اما متأسفانه این اثرات تنها امروز بر انسان آشکار می‌شود.

طبیعتاً دکارت نیز منتقدینی داشت. هموطن او پاسکال علناً با وی به مخالفت برخاست و چنین نگاشت: «هرگز نمی‌توانم دکارت را ببخشم. دکارت در تمام عقاید فلسفی‌اش بی‌میل نبود با خداوند همراه باشد، اما به شرطی که بتواند خدا را وادار سازد که دنیا را به‌حرکت وادارد. بیش از آن به خدا نیاز نداشت».(۹۹) پاسکال خود تلاش کرد برخی از نظریات پیشین را دربارهٔ نظام

1. Positivism
2. Böhme
3. Von Bader

طبیعت احیا کند. به‌عنوان مثال زمانی که وی طبیعت را وجه‌الله (تصویر خداوند) می‌بیند که کمالاتش را متجلّی ساخته است، کمالات طبیعت را ناشی از این می‌داند که وجه‌الله است. نواقص آن نیز دقیقاً از آنجاست که طبیعت تنها وجه‌الله و نه خود حقیقت الهی است.(۱۰۰) پاسکال حتی به‌شیوه‌ای که یادآور نظریات متافیزیکی نیکلای کوزایی[1] و دیگر بزرگان باطن‌گرایی مسیحی‌است، با تمرکز بر نظام طبیعت به‌عنوان نماد خداوند نامتناهی به تفکر و مراقبه می‌پرداخت. پاسکال در یکی از مهم‌ترین تأملاتش چنین می‌گوید:

> پس بگذار انسان بر کل طبیعت در عظمت تمام و کمالش به تفکر بنشیند و از پدیده‌های نسبی که دور او را در احاطه خود گرفته‌اند چشم بگرداند. بگذار بر نور درخشانی خیره شود که خلق شده تا همچون چراغی جاودانه عالم را روشن سازد. بگذار زمین در نظر او نقطه‌ای همچون دایره عظیمی باشد که خورشید توصیف می‌کند. بگذار بر این حقیقت شگفت‌زده شود که این دایره وسیع چیزی نیست جز نقطه‌ای بسیار کوچک در مقایسه با آنچه ستارگان در گردش خود در پهنهٔ آسمان‌ها وصف می‌کنند. اما اگر نگاه ما در آنجا خیره بماند بگذار تخیل‌مان از آن نیز فراتر رود، چه بیش از آنچه طبیعت اشیایی برای ادراک فراهم سازد قدرت ادراک و خیال پایان خواهد یافت. کل عالم مرئی تنها ذره‌ای غیرقابل درک در دل کل نظام طبیعت است. هیچ فکری به آن نزدیک شدن نتواند. می‌توان خیال را فراتر از تمام آسمان‌های قابل تخیل بگسترانیم، اما در مقایسه با حقیقت اشیا به خلق ذره‌ای موفق خواهیم شد. این دنیایی است بی‌پایان، همه‌جا مرکز آن است، محیط آن هیچ‌جا نیست. خلاصه این بزرگ‌ترین نشان محسوس قدرت بی‌پایان خداوند است که خیال با فکر آن خود را گم خواهد کرد.(۱۰۱)

به نظر می‌رسد که پاسکال در این قطعه به کمک ذوق درک می‌کند که پیوند میان نظام طبیعت به مفهوم متعارف آن و طبیعت نامتناهی و ابدی قدسی که بر آن نیز حاکم است، در هر مرحله تجلی کیهانی در همه‌جا حضور دارد.

---

1. Nicolas of Cusa

در اواخر قرن هفدهم لایب‌نیتس که مانند دکارت ریاضی‌دان بود به مخالفت با برخی از اصول نظریهٔ دکارت دربارهٔ نظام طبیعت پرداخت. کوشش لایب‌نیتس برای معرفت به جوهر فرد و موتادشناسی در حقیقت[1] تلاشی دیرهنگام در تاریخ فلسفهٔ اروپا بود که برای حفظ برخی از ویژگی‌های متافیزیک سنتی آن به عمل آمد و از این لحاظ و نیز به دلیل نقش آن در فلسفهٔ قرن هفدهم اروپا بسیار مهم است.[۱۰۲] موناد از نظر لایب‌نیتس در یک آن هم نقطه‌ای است در مکان که به نقطه دیگر متصل است و هم ذهنیتی است که محیط اطرافش را ادراک می‌کند. مونادها وحدت و فعالیت خود به خودی دارند، هم در دنیا هستند و هم آیینه‌ای بر روی خارج از خود هستند. هر ذره در هر لحظه همچون آیینه از تأثیرات خارجی متأثر می‌شود. لایب‌نیتس در رسالهٔ *نظام نوین طبیعت و ارتباط آن با جوهرهایش*[2] اظهار داشته است که هر تغییری که در هر جوهر فرد یا موناد[3] صورت می‌گیرد در درون خود آن ریشه دارد و خود به خود از طبیعت خود آن مشتق می‌شود. تنها نفوذی که در هر جوهر وجود دارد فقط خداست، اما نوعی هماهنگی پیشین بنیاد وجود دارد که توسط خداوند خلق شده و در پرتو آن همهٔ پدیده‌ها هماهنگ با هم عمل می‌کنند و بر کل نظام عالم و قانونمندی حکمفرما می‌شود.

لایب‌نیتس بر اهمیت نظم بسیار تأکید می‌کرد. از دیدگاه وی اصول کلی‌ای که اساس نظم در طبیعت را تشکیل می‌دهند عبارتند از اصل تداوم، اعتقاد به وجود واکنش در مقابل کنش، و حرکت علّی و معلولی. همچنین به این اصل نیز اعتقاد داشت که طبیعت در همه جا یکی و در عین حال در همه جا متنوع است. این گفته وی مشهور است که «... طبیعت موجود زندهٔ عظیمی است که اجزای کوچک‌تر آن‌نیز موجودات‌زنده‌اند، رشد می‌کنند، غایت و هدف دارند و دائماً در تلاش‌اند. [این اجزا] از آنچه به نظر آگاه‌ترین وجدان‌ها عملی مکانیکی می‌رسد،

1. Monadology
2. *Systeme nouveau de la nature et de la com munication des subtances*
3. monad

زنجیر پیوستهٔ وجود را تشکیل می‌دهند و با تلاشی وقفه‌ناپذیر به سوی مراتب عالی‌تر وجود روی دارند که بر تک‌تک اعضای این سلسله حاکم است. خداوند که لایب‌نیتس او را موناد مونادها[1] می‌خواند میان همهٔ ذوات و همچنین میان جنبه‌های مادی و معنوی آنان با اشراف به قانونمندی خاص خودشان هماهنگی ایجاد کرده است. خداوند آنچه را که برای اشیا بهتر است انتخاب کرده و در این «نظام احسن ممکنات» که تحت حاکمیت نظام الهی قرار دارد، ارادهٔ او به وجود آنها تعلق گرفته است.(۱۰۳)

روی هم رفته آرای لایب‌نیتس نیز دربارهٔ نظام طبیعت در چهارچوب فلسفهٔ قرن هفدهم اروپا طنین می‌اندازد، فلسفه‌ای که به بردگی ریاضیات طبیعت که زاییده فیزیک آن قرن بود گردن نهاده و از برخی آرای فلسفهٔ سنتی همچون هماهنگی خدادادی طبیعت و زنجیر بلند آفرینش نیز تأثیر پذیرفته بود. هر چند لایب‌نیتس دسترسی کامل به کلیت متافیزیک سنتی و آنچه صاحب‌نظران سنتی از حکمت خالده درک می‌کنند نداشت، اما این امر از قلم کسی که خود را پیرو فلسفهٔ حکمت خالده(۱۰۴) می‌دانست و نقش مهمی در شهرت‌بخشیدن به این عنوان ایفا کرد شگفت‌انگیز نیست.

هرچند فلاسفه قرن هفدهم فیزیک را به‌عنوان علم قطعی بسیار جدی می‌گرفتند و با وجود انتقادهای کسانی چون پاسکال یا لایب‌نیتس بینش مکانیکی بر نظام طبیعت که توسط دکارت و دیگران تدوین شد بر نظریات دیگر فائق آمد؛ با این حال دوگانگی ناشی از چنان نگرشی بر طبیعت با مشکلات بسیار جدی روبه‌رو گردید و در قرن هجدهم کاملاً به منصه ظهور رسید. این ثنویت در واقع به‌طور جدی به‌وسیلهٔ گروهی از فلاسفه مورد چالش قرار گرفت که از جمله آنان آرای جرج برکلی به‌ویژه از منظر نظام طبیعت بسیار جالب است. برکلی اعتقاد داشت این نظریه که طبیعت یک کلیت کمّی محض، تهی از حرکت یا کیفیت است و به‌وسیلهٔ یک نیروی غالب[2] و عوامل بیرونی به حرکت در می‌آید خود نظریه‌ای انتزاعی است.(۱۰۵) این استدلال که دنیا کمیت

---

1. Monad of monads
2. Vis impressa

محض و تهی از هرگونه کیفیت است آن‌گونه که گالیله و دکارت تصویر می‌کردند، نه تنها حاصل تجربه نیست. بلکه خود نوعی برهان مجرد[1] است و تنها یک بُعد از حقیقت طبیعت را در بردارد. علاوه بر این اگر بنا به ادعای دکارت و یا جان لاک ابعاد کیفی طبیعت تنها در ذهن وجود دارد، پس مفهوم کل تنها در ذهن است و در نتیجه طبیعت نیز خود حاصل ذهن است.

برکلی پس از این استدلال ادعا کرد که اگر تنها یک جوهر حقیقی واقعیت وجودی داشته باشد، آن ذهن است که نخست طبیعت را در کلیتش می‌آفریند و سپس از آن دنیای فیزیک کلاسیک راکه به کمیت محض محدود می‌شود، انتزاع می‌کند. لیکن این ذهن، ذهن بشر نیست بلکه ذهن خداوند است که دنیا را از طریق تفکر خود می‌آفریند. برکلی به این ترتیب در مخالفت با ماده‌گرایی و ثنویت رایج زمان خود به یک اعتقاد آرمان‌گرایانه برمی‌گردد که نظام طبیعت را پدیده‌ای در ذهن می‌انگارد، اما نه ذهن انسان ناظر بر آن، بلکه ذهن خداوند که در آن تفکر در حکم آفرینش کیهان است، نظری که در آرای فلوطین و نیز در آرای فلاسفهٔ مسلمانی چون ابن سینا می‌توان یافت.

در پرتو این نظریهٔ برکلی و نیز تردیدهای دیوید هیوم دربارهٔ توانایی انسان در شناخت علت پدیده‌ها و حتی خود علیت و نیز مخالفت او با گرفتن فیزیک به‌عنوان نقطه آغاز فلسفه‌بافی باید سعی کرد اهمیت انتقاد کانت را بر علم درک کرد.(۱۰۶) کانت به محدودیت‌های ذاتی شیوه علمی شناخت اشیا، یعنی شیوه‌ای که مانع ادراک ذات فی نفسه اشیا می‌شود اشراف داشت. لیکن «فیزیک‌گرایی» او موجب شد که وی لاادری‌گری خود را به همهٔ اشکال ادراک تعمیم دهد و در نتیجه مانع از این شود که عقل برای شناخت ذوات پدیده‌ها امکانی پیدا کند. این نظریه کاملاً مخالف نظریهٔ متافیزیک سنتی و در حقیقت در حکم خودکشی فکری است و اغلب از آن به‌عنوان «عاقلانه‌ترین شیوه دیوانگی» یاد شده است.(۱۰۷)

در هر صورت کانت در بخش «تحلیل‌های استعلایی» در کتاب *نقد عقل محض*

---

1. ens rationis

با نظریهٔ برکلی به مخالفت می‌پردازد و ادعا می‌کند که این تنها ذهن بشر است[1] که طبیعت را آنچنان می‌سازد که فیزیک‌دانان می‌شناسند (نه اینکه خلق می‌کند). با این همه این عمل ساخته ذهن یک انسان نیست، ولی در عین حاصل ذهن الهی نیز نمی‌باشد، بلکه این نقش را «من استعلایی» یعنی ادراک محض که ذاتی فکر بشر است ایفا می‌نماید. از دیدگاه کانت نظام طبیعت آنگونه که توسط فیزیک‌دانان شناخته می‌شود اساساً حاصل ادراک عقلانی اشیا و نیز نتیجه ضروری شیوه شناخت پدیده‌ها توسط انسان است، اما ذهن خود هیچگونه وسیله‌ای برای شناخت فی نفسه اشیا در اختیار ندارد.(۱۰۸) این نظر کانت در نخستین نقد تحلیلی وی به بنیان علوم طبیعی است. وی در اثر دیگرش *نقد عقل عملی*[2] اظهار می‌دارد که دست‌کم در زمینهٔ تجربیات اخلاقی می‌توان حقیقت فی‌نفسه ذهن را شناخت. در صورتی که در اثر دیگرش *نقد قوه حکم*[3] به‌طور ضمنی می‌گوید که حقیقت زیربنایی پدیده‌های طبیعت همان ویژگی‌های ذهن را داراست، به همین جهت است که آنچه ما در تجربه عملی و اخلاقی خود می‌دانیم، اما نمی‌توانیم به‌عنوان علمای علوم طبیعی در تجربه نظری خود ادراک کنیم، از همان نوعی است که فکر می‌کنیم.(۱۰۹)

به این ترتیب در ایدئالیسم ذهنی کانت تناقضی وجود دارد که بعدها توسط بسیاری از فلاسفه مورد بحث قرار گرفت، اما آرای وی دربارهٔ مقولاتی که انسان در طبیعت مشاهده می‌کند و با ذهن خود بر طبیعت تحمیل می‌نماید، ردکردن مقولاتی که عالم پدیده‌ها را به اصل الهی پیوند می‌دهد، و انکار امکان نیل به ادراک ذاتی و اصل شناخت، همه و همه نقش مهمی در فرآیند هر چه بیگانه‌تر کردن تفکر غرب از سنت‌های دینی و مابعدالطبیعی‌اش به‌ویژه در رابطه با نظام طبیعت ایفا کرد. آرای کانت دربارهٔ طبیعت در واقع نظریه‌ای دربارهٔ شناخت نبود، بلکه نوعی شناخت «علمی» بود که ادعای یک نظریه را داشت، نظریه‌ای که دیگر شیوه‌های ادراک نظام طبیعت را رد می‌کرد.

---

1. bloss menschilches
2. *Critique of Practical Reason*
3. *Critique of Judgment*

گذشته از این آرای کانت دربارهٔ نحوهٔ تفکر انسان و یا ذات فی‌نفسه اشیا چندان روشن نبود. بعدها فیخته با این ادعا که ذهن طبیعت را از علوم آفرید کوشش کرد که به این سؤالات پاسخ دهد و هگل نیز این بحث را بیشتر بسط داد. همچنین باید توجه داشت که کانت با استدلالی که در زمینهٔ مبنای پیشینی فیزیک ارائه می‌دهد و با پذیرش مشاهده در کتاب *مبانی علوم طبیعی*[1] زمینه را برای تدوین *فلسفهٔ طبیعی*[2] که با نام فردریک شلینگ و تا حدی نیز هگل همراه است آماده می‌کرد؛ فلسفه‌ای که از فیزیک‌دانان قرن هفدهم به میراث مانده بود و درست در نقطهٔ مخالف عقاید مکانیکی دربارهٔ عالم طبیعت قرار داشت و نقطهٔ آغاز تفکر کانت قرار گرفت. به این ترتیب ذهنی ساختن نظام طبیعت و انکار امکان کسب ادراک دربارهٔ ماهیت ذاتی اشیا با شعور انسانی در آثار کانت مرحله مهمی در جدایی میان دین و نظریات ماورا طبیعی نظام طبیعت از یک سو و نظریات فلسفی و علمی رایج دربارهٔ آن نظام در غرب به‌شمار می‌رود. این دو تحول آغاز فرآیند پایانی دوره‌ای را نشان می‌دهد که با مکانیکی برخورد کردن به نظام طبیعت به دست گالیله، دکارت و دیگر فلاسفه و فیزیک‌دان هم عصر آنان آغاز شده بود.

شهرت عمدهٔ شلینگ فیلسوف قرن نوزدهم و تقریباً معاصر با هگل بیشتر مرهون تدوین *فلسفهٔ طبیعت*[3] است که نه فقط تأثیرات عمیقی بر فلسفه بلکه در تمام طول قرن نوزدهم بر علوم طبیعی در آلمان داشت که در فصل بعد به آن خواهیم پرداخت.(۱۱۰) به اعتقاد شلینگ طبیعت، ماده و روح (که علم به طبیعت را کسب می‌کند) هر سه یک شیء‌اند. همین یکی بودن این سه است که شناخت فی‌نفسه طبیعت را بدون تحمیل عوامل انسانی از خارج به آن میسر می‌سازد. شلینگ درپی آن بود که تبیین‌های متعالی طبیعت را انکار نماید و به‌همین جهت بر حلولی بودن نظام طبیعت تأکید داشت. وی بر استقلال طبیعت و ذاتی بودن تمام قوانین آن تأکید می‌کرد و اصرار داشت که «طبیعت خود مُقَنِّنِ خود است» و

1. *Metaphysical Foundations of Natural Sciences*
2. *Natural Philosophy*
3. *Natur Philosophie*

هرچه در طبیعت صورت می‌گیرد بایستی بر اساس اصول فعال و پویایی که در درون خـود طـبیعت قـرار دارد تـبیین شـود یـا بـه بیان دیگر «طبیعت خودکفاست».(۱۱۱)

در بطن طبیعت در یک آن هم محدودیت وجود دارد و هم امکان تـجدید مکرر و تعالی، یعنی هم سیر به تطور و هم محدود بودن آن در حکم طبیعت طبیعت‌بخش و نیز طبیعت طبیعت‌پذیر است. هر پدیدهٔ طبیعی حاصل نوعی محدودیتی است که طبیعت خـود بـر تـوانـایی‌های تـولیدی نـامحدود خـود می‌گذارد. به همین جهت نظام طبیعت باید به‌عنوان یک فرآیند غایت‌دار ادراک شود. در طبیعت سه درجه قدرت وجود دارد. نخستین آن متضمن صدور ماده و نیز نظم یافتن و ساختار عالم از سه اصل دفع، جذب و نـیروی جـاذبه است. قدرت دوم موجب می‌شود که طبیعت کیفی جـمادات بـر اسـاس سـه اصـل مغناطیس، الکتریسیته و شیمی قرار گیرد و بالاخره قدرت سوم با عالم جانداران (ارکانیک) از قبیل نباتات، حیوانات و انسان سروکار دارد و متضمن سه اصل تولید مثل، حساسیت و تحریک‌پذیری است. علاوه بر این اشـیای جـاندار و بی‌جان به یکدیگر وابستگی متقابل دارند و نوعی تعادل و هماهنگی از پیش موجود میان آنان برقرار است. شلینگ قویاً بـا نگـرش مکـانیکی بـه طـبیعت مخالف بود و سعی می‌کرد نظام طبیعت را به‌عنوان نظامی کـه از درون خـود صادر می‌شود تبیین نماید و در نتیجه شأنی قدسی و الهی به آن منسوب نماید. این نگرش از بعضی ابعاد یادآور نظریات رواقیون است. نظریات شلینگ چند دهه بسیار جلب توجه کرد و حتی برخی از دانشمندان علوم طـبیعی پـیرو آن شدند، اما این دانشمندان نتوانستند بر عقاید مکانیکی نظام طبیعت که همچنان بر محافل علمی اروپا حاکم بود فائق آیند و با وجود پیدایش فلسفهٔ طـبیعی هگل موجب ظهور مکتب پوزیتیویسم در آرا فلاسفه‌ای چون کانت و ماخ در پایان قرن نوزدهم گردید.

نظریهٔ هگل دربارهٔ نظام طبیعت زمانی به روی صحنه ظاهر شد که توجـه به فلسفهٔ طبیـعت تا حدی رو به افول گذاشته بود. با این حال عقاید وی تأثیر و

نفوذ بسیار بر طیف وسیعی از جریان‌های فکری گذاشت از علم کلام محافظه‌کار پروتستان‌ها تا کفر افراطی مارکس و طرفدارانش. نظر هگل دربارهٔ نظام طبیعت با این پرسش آغاز می‌شود که چگونه دربارهٔ یک شیء فی‌نفسه فکر می‌کنیم. برعکس کانت، هگل ادعای علم را بر تملک دانش انحصاری دربارهٔ طبیعت رد می‌کرد و معتقد بود که امکان دارد بتوان پدیده‌ای را فی نفسه ادراک کرد. آنچه می‌تواند به‌عنوان یک شیء فی نفسه ادراک شود وجوه خالص یک شیء بدون هیچ‌گونه تضییقات و تعینات است، اما وجود محض بدون اینکه ویژگی‌های خاصی داشته باشد نمی‌تواند تبیین شود. به همین جهت عدم به مقابله با وجود می‌پردازد. یک فرآیند دیالکتیکی سیر از وجود به عدم دارد و این دقیقاً صیرورت است. هگل آنچه را که می‌توان «علم منطق» نامید بر اساس این دیالکتیک تدوین کرد. به نظر او مفهوم مجرد عقلی مانند یک عنصر موجود جاندار است که از حالت بالقوه به حالت بالفعل سیر می‌کند. مفهوم در این چهارچوب معادل مُثُل افلاطونی است با این تفاوت که حالتی پویا دارد. یک فرآیند منطقی نیز قبل از فرآیند طبیعت وجود دارد، فرآیند «خالق بالذات» بودن خداوند در یک زمان فرآیند خلق عالم نیز هست.(۱۱۲)

یک عالم پویای صُوَر نیز وجود دارد که همراه با دیالکتیک در منطق هگل منعکس است و هگل آن را «ایده»[۱] می‌نامد و منشأ طبیعت و نظام آن است. از دیدگاه هگل و در مخالفت با برکلی و کانت، ایده یک حقیقت عینی و در عین‌حال منشأ طبیعت و ذهن نیز هست.(۱۱۳) بنا به نوشته *دانشنامهٔ علوم فلسفی*[۲] به قلم هگل فلسفه از سه بخش تشکیل می‌شود: منطق یا نظریهٔ ایده، نظریهٔ طبیعت و بالاخره نظریهٔ ذهن. علم منطق کلید آن دو دیگر است، زیرا منطق به ایده و فرآیند دیالکتیک آن می‌پردازد که اصل فرآیندهای دیالکتیک طبیعت و ذهن هر دو است.

---

1. idea
2. *Encyclopedia of Philosophical Sciences*

از نظر هگل طبیعت نه یک توهم بلکه یک حقیقت است. پرداخته ذهن هم نیست. هگل نیز همچون افلاطون و ارسطو معتقد بود که طبیعت پیوسته تلاش دارد که به تجسد کامل صورت‌ها نائل شود، اما همیشه کاملاً موفق نیست، لیکن در طبیعت نیرویی وجود دارد که پیوسته در این تلاش است که تبدیل به شیء مشخصی بشود و به صورت ظاهر به این هدف نزدیک می‌شود، اما هیچ‌وقت به آن نمی‌رسد، بنابراین قوانین طبیعت سیر جریان‌های کلی را تبیین می‌کنند و آماری هستند، اما به آحاد نمی‌پردازند. افزون بر این، دقیقاً به دلیل عدم وجود تعین در طبیعت است که در آن صورت‌ها هرگز به کمال متحقق نمی‌شوند و مطالعه علمی طبیعت همیشه تقریبی و نسبی است.

صورت‌های طبیعی هم با ایده‌ها که در منطق شرح داده شده و هم با صورت‌های ذهنی تفاوت دارند، زیرا صورت‌های ذهنی هرگز به صورت کامل تحقق نمی‌یابند. دلیل عدم تجسد کامل صورت‌ها در طبیعت این است که طبیعت ذاتاً عنصری در حیطه عالم خارج است، عالمی که در محدوده آن هر شیء نسبت به شیء دیگر خارجی است. به این معنی که هر شیء هم در خارج از اشیا دیگر (در مکان) و هم در خارج از خود وجود دارد (در زمان). به این ترتیب در طبیعت صورت‌ها به‌طور مضاعف تقسیم می‌شوند و به همین جهت هرگز به صورت کامل تحقق نمی‌یابند. همچنین طبیعت فعالیت مداوم و فرآیندی دائم است، زیرا موجودی زنده است. طبیعی است که این نظریه با دیدگاه نیوتن دربارهٔ مفهوم ماده در مکان و زمان خاص و نیز با علم فیزیک روزگار هگل تناقض داشت. فرآیند پویای طبیعت که انعکاسی از دیالکتیک منطق هگل است به گفته وی به شیوه‌ای طبیعی به ذهن منتهی می‌شود، همچون تخم‌مرغ که جوجه می‌دهد، اما این تحول در زمان صورت نمی‌گیرد. بلکه برعکس یا آرمانی است یا منطقی. وی به صراحت با نظریهٔ تکاملی صیرورت در زمان که موجب انقلابی عظیم در علم زیست‌شناسی قرن نوزدهم گردید مخالفت می‌ورزید. از نظر هگل هر مرحله در سلسله مراتب وجود حضور یک اصل جدید و یک حلقه رابط پایین‌تر در این سلسله را ایجاب می‌کند. مثلاً مادهٔ مرده نمی‌تواند به حلقه بالاتری چون زندگی تکوین پیدا کند.

هگل سعی داشت نظام طبیعت را از نظر فرآیند دیالکتیکی آنچه که وی آن را منطق می‌نامید به شیوه‌ای مخالف با نظریهٔ تکامل در زمان و نیز فیزیک زمان خود که تأثیر بسزایی در سیر علوم و فلسفهٔ اروپا نهاد ادراک نماید.

نخستین فیلسوف برجسته غربی که در پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم فلسفهٔ طبیعت را در چهارچوب داروینیسم تدوین کرد هنری برگسون بود که به‌ویژه در اولین آثارش نظریهٔ نیروی حیات[1] را مطرح ساخت.(۱۱۴) به عقیده برگسون که در نظریهٔ تکامل خلاق[2] بیان شده، حیات تنها حقیقت طبیعت زندگی است که ذهن را خلق کرده و پذیرای فرآیند تغییر و تحول است و به ابداعات اصیل منجر می‌شود. ماده تنها همان بخش از حقیقت است که ذهن ادراک می‌کند تا آن را به اختیار خود گیرد و بر آن تسلط یابد و فقط قدرت تخیل عقل انسان است که در عمل مفید واقع می‌شود، اما خود حقیقی نیست. کل کیهان در اثر یک فرآیند حیات به وجود آمده که برگسون آن را تکامل خلاق می‌نامد. در چنان کیهانی علت فاعلی وجود ندارد، بلکه آنچه وجود دارد تنها نیروی حیات است. نیروی حیات هدف یا علت غایی نیز ندارد، بلکه نیروی محض است که در مقابل هیچ قانون، نظم یا الگوی خارج از خود مسؤل نیست. نظام طبیعت و قانونمندی‌های آن در حقیقت چیزی جز ساختارهایی که جریان طبیعت برای مدتی اتخاذ می‌کند نیست. تمایزی میان این جوهرها و قانونمندی معقول حاکم بر آنان وجود ندارد. هر دو بخشی از فرآیند تغییراند که اشیا و نیز قوانین دایماً متغیر را به وجود می‌آورند قوانینی که بر اساس آنها اشیا تغییر پیدا می‌کنند.

نظریات برگسون که شکل دیگری از ذهن‌گرایی مخالف با عینیت نظام معقول است و تحت عنوان تکامل ناگهانی[3] منکر هر مقوله عقلانی می‌باشد، شاخص انهدام نهایی ادراک نظام طبیعت است، نظامی که به گفته افلاطون مشتق

---

1. élan vital
2. creative evolution
3. emergnt evolution

از اصلی متعالی‌تر از دنیای صیرورت‌هاست یا به قول ارسطو نظامی ابدی است، اما ذاتی در محدوده صیرورت. این مرحله، تسلیم نهایی کلیه مقولات ثابته در مقابل عالم در حال تغییر و صیرورت است. برگسون در اواخر زندگی به اصول الهیات مذهب کاتولیک نزدیک‌تر شد، اما نظریاتش دربارهٔ تکامل خلاق همچنان اذهان را به خود مشغول داشت و پیروانی نیز میان چهره‌هایی چون سی. لوید مورگان[1]، جی. سی. اسموت[2] ساموئل الکساندر[3] و دیگر سخنگویان نظریهٔ تکامل ناگهانی پیدا کرد. این مرحله همچنین شاخص آغاز یک جریان تفکر فلسفی است که نقش برجسته و غالبی در نظریات متأخر دربارهٔ نظام طبیعت در غرب ایفا کرده است.

قرن بیستم شاهد جریان‌های فلسفی متنوعی است از پوزیتیویسم ـ که نشانگر تسلیم نهایی و کامل فلسفه در مقابل علوم طبیعی است و از دیدگاه آن نظام طبیعت خارج از چهارچوب عملی و تعاریف علمی معنا ندارد ـ تا پدیدارشناسی ماکس شلر[4] که قویاً به مخالفت با کلیه اصول پوزیتیویسم برخاست. نمی‌توان حتی به‌طور خلاصه به بررسی نظریات متعدد فلاسفه‌ای این چنین گوناگون و متفاوت از هم پرداخت. فلاسفه‌ای که نظریاتشان متفاوت است، اما بیشتر آنها اساساً تحت تأثیر «ریاضیات طبیعت» که از علوم طبیعی مشتق شده قرار دارند، بنابراین بحث خود را به بررسی عقاید و آرای یک شخصیت خاص محدود خواهیم کرد که در زمینهٔ کیهان‌شناسی فلسفی و هر آنچه به نظام طبیعت مربوط می‌شود در زمره مهم‌ترین فلاسفه است. این شخصیت آلفرد نورث وایتهد است که فعالیت‌های فکری او نخستین نیمه قرن بیستم را در برمی‌گیرد.(۱۱۵)

وایتهد که ریاضیدانی بزرگ و فیلسوفی برجسته بود، نوعی از نظریهٔ معقولیت افلاطونی را به ادراک فلسفی نظام طبیعت بازگردانید، هرچند که برعکس افلاطون وی بر اهمیت و حقیقت طبیعت و صیرورت دائم آن بیشتر

---

1. C. L. Morgan
2. J. C. Smut
3. Samuel Alexander
4. Max Scheler

تأکید می‌گذاشت، ولی آن را در حیطه الگوهای متغیر می‌دید. از دیدگاه وی هر شیء که وجود دارد متعلق به «نظام طبیعت» است و از تعین‌های واقعی که به صورت «جوامع» متشکل شده، تشکیل شده است.[۱۱۶] این «جوامع» یک کل را تشکیل می‌دهند که همیشه از اجزای متشکله خود بزرگ‌تر است، اما «بیش از آن هستند که بتوان آنها را طبقه‌بندی کرد، به این معنی که این جوامع فراتر از یک مفهوم ریاضی صرف هستند».[۱۱۷] بنابراین مساوی دانستن نظام طبیعت را با نظام صرفاً کمّی ریاضی بی‌چون و چرا نفی می‌نماید.

در واقع طبیعت موجود زنده‌ای است که نمی‌توان آن را صرفاً بـه اجـزای متشکله آن تقلیل داد، بلکه طرح یا ساختاری است که در آن اجزا به‌عنوان یک کل با هم ترکیب شده‌اند. همچنین طبیعت یک سیر و فرآیند است و نـه یک جوهر به مفهوم ارسطویی آن. در حقیقت همچنان‌که فیزیک جدید نیز ثابت کرده است، جوهر و فعل هر دو یکی هستند. فرآیند سیر کیهان جهت دارد و دارای دو ویژگی اساسی است که عبارتند از گستردگی فرآیند کیهان در پهنه زمان و مکان و نیز هدف‌دار بودن آن. همچنین از عوالم دیگری نیز نام می‌برد که آنها را «اعصار کیهانی» می‌نامد. هر عصر کیهانی قانونمندی‌های اختیاری نـیز داراست، ولی همیشه به‌طور کامل رعایت نمی‌شود. در واقع عمر قوانین هر عصر کیهانی کوتاه است. در پایان هر عصر همیشه هرج و مرج پیش می‌آید که نظام موجود را به هم می‌زند و منجر به پیدایش نظامی از نوع دیگر می‌شود.[۱۱۸] اما وایتهد برخلاف دیگر طرفداران تکامل‌گرایی از قبیل ساموئل الکساندر، الگوهای جدیدی را که در عالم پیدا می‌شوند هم حلولی و هم متعالی و بـه بـیان افـلاطونی «مُثُل جاودانی» می‌داند. به نظر وی خداوند نامتناهی است و به همیـن جهت عشق و جاذبه ابدی است و همهٔ فرآیندها به سوی او رو دارند. ایـن تعبیـر شبیه تعبیر ارسطو از خداوند در نقش کیهانی خود است. همچنین وایتهد برخلاف دیگر تکامل‌گراها معتقد نیست که حیات در زمان و از ماده صادر شده است، بلکه ماده را شیئی مجرد می‌داند. به این ترتیب وی نظریه‌ای دربارهٔ نظام طبیعت تدوین کرده است که در عین حال که تعبیر دیگری از کیهان‌شناسی جدید است، اما به

شیوه خاص خود برخی از بنیادی‌ترین اصول فلسفه‌های غربی را مجدداً مورد تأیید قرار می‌دهد.

نمی‌توان این بررسی را دربارهٔ ادراک فلسفی نظام طبیعت در غرب خاتمه داد بدون اینکه اشاره مختصری نیز به احیای فلسفهٔ جاویدان خرد یا حکمت خالده در عصر حاضر و تأکید مجدد آن بر متافیزیک سنتی کنیم. جاویدان خرد عمیق‌ترین معنای نظام طبیعت و نیز رشته‌های هستی‌شناسانه آن است که پس از چند قرن افول مکاتب سنتی و تسلیم در مقابل تفکرات فلسفی جدید و نظریهٔ کمّی نظام طبیعت برخاسته از علوم فیزیک دوباره سر بلند کرده است. در دهه‌های اخیر برخی از مکاتب سنت‌گرای فلسفی همچون مکتب سنت توماس آکوینی و عقاید آنان دربارهٔ طبیعت مورد تجدید نظر و بررسی مجدد قرار گرفته است،[۱۱۹] اما ناب‌ترین تعبیر حکمت خالده را در حال حاضر می‌توان در مطالعات مابعدالطبیعی حکمای سنت‌گرا جست‌وجو کرد. به همین جهت به‌جاست که به بررسی افکار برجسته‌ترین چهرهٔ این مکتب یعنی فریتیوف شوان بپردازیم و با این بررسی بحث خود را دربارهٔ ادراک فلسفی نظام طبیعت در غرب خاتمه دهیم. البته در این چهارچوب، واژهٔ فلسفی را باید مطلقاً در مفهوم سنتی و نه تعبیر متعارف و غیردینی آن ادراک کرد، ضمناً باید خاطرنشان ساخت که این عقاید به هیچ‌وجه به جهان غرب محدود نمی‌شوند.

نخست اینکه شوان تأکید می‌نماید که عالم به‌مثابهٔ یک عینیت نمی‌تواند حقیقت، نظام، و معنای خود را جُز از حقیقت مطلق یعنی از نظام الهی گرفته باشد. به تعبیر وی «همچنین یک عینیت مابعدالطبیعی وجود دارد که بر عالم و در نتیجه بر هر آنچه در عالم وجود دارد، بر کل حقیقت و معنای آن حکمفرماست».[۱۲۰] از حیث وجودی عالم یا نظام طبیعت از اصل الهی مشتق می‌شود که نه تنها بالاتر یا ماورای کیهان است بلکه ذاتی آن نیز هست.

> عین کیهانی یعنی گویی دنیا که میان دو عنصر مکمل یکدیگر معلق است، یعنی میان تعالی و حلول؛ به این معنی که از یک‌سو خدا «آن دیگری» است که تا ابد «بالای» عالم است و از سوی دیگر عالم صحنه

> تجلی اوست که در آن حضور دارد. این گفته تلویحاً به آن معنی است که بدون این «ذات درونی» دنیا به هیچ تقلیل پیدا خواهد کرد. جهان و هرچه در آن است ضرورتاً نمادین است.(۱۲۱)

شرایط وجود در مراتب عالم محسوسات یا عالم نسبیت‌ها نمی‌تواند جز در نظام الهی ریشه داشته باشد، زیرا نظام طبیعت نهایتاً چیزی نیست جز مستور شدن اصل الهی با حجاب تاریکی:

> خدای نامتناهی که با نورافشانی‌اش موجب فوران و لبریزشدن امکانات نامحدودی شده بود جوهر مطلق یعنی خیر مطلق را به نسبیت تغییر می‌دهد. این تغییر متقدماً موجب پیدایش انعکاس وجوه خیر مطلق یعنی «وجود محدث» می‌شود. خیر که با مطلق یکی است به این ترتیب در مسیر نسبیت تداوم می‌یابد؛ نخست وجود را می‌آفریند که اعیان ثابته را دربردارد و سپس هستی را می‌آفریند تا اعیان ثابته را در اشکال بی‌نهایت متنوع و بر طبق آهنگ ادوار مختلف کیهانی متجلی می‌سازد.(۱۲۲)

نظام الهی که صفات حکمت، قدرت و خیر خداوند را داراست سه درجه از درجات حقیقت را در خود دارد: ماورای وجود، وجود[1] و هستی[2]. این آخرین درجه در کامل‌ترین وجه خود در کلام، وحی و یا تجلی الهی بیان می‌شود که «انعکاس مستقیم و محوری وجود در نظام کیهانی است. به این ترتیب است که نظام الهی وارد کیهان می‌شود بی‌آنکه از آنچه هست دست بردارد یا کیهان از آنچه که هست بازماند».(۱۲۳) در عالم کبیر این تجلی الهی در چهارچوب کیهان ادیان ابراهیمی با جبرئیل و در کیهان دین هندو با بودهی[3] انطباق دارد. افزون بر این، حیطه‌های پایین‌تر تجلی نیز الزاماً به این حلقهٔ رابط نظام الهی و نظام کیهانی پیوند دارند، اما در نهایت ریشه‌های هر دوی آنان در خود نظام الهی است.

شرایط اساسی هستی محسوسات که نظام طبیعت را تشکیل می‌دهد عبارتند از ماده / انرژی، صورت و عدد که در بستر زمان و مکان قرار دارند. اصل

---

1. being
2. existence
3. Budhi

ماده / انرژی همان اثیر و اصل همهٔ عناصر است و می‌توان گفت ماده تجلی محسوس خود است. صورت تجلی یک «مثال» یا صورت ازلی به مفهوم افلاطونی کلمه است و به‌عنوان یک امکان نهایتاً در علم الهی جای دارد.

عدد تجلی بی‌نهایت بودن امکان کیهانی است که خود نامتناهی بودن امکان الهی را منعکس می‌سازد. همچنین می‌توان گفت که اثیر یعنی اصل ماده / انرژی تجلی مستقیم هستی محض است؛ فلک به‌عنوان صورت کامل، تصویری از انگاره‌ای ازلی است و بالاخره عدد یک یعنی اصل همهٔ اعداد بازتاب مستقیم اصل واحد الهی است که ممکنات نامحدودی در بردارد، همچون عدد یک که کلیهٔ اعداد را در خود دارد.(۱۲۴) و اما دربارهٔ زمان و مکان می‌توان گفت که امکان این دو با امکان اشیا پیوند دارد، اما حتی زمان و مکان نیز با عالم مادی پیوند ندارند، بلکه «دارای پدیده‌های روانی و جسمی نیز هستند، اما به حیطه روح نمی‌رسند».(۱۲۵) لیکن از لحاظ نمادین حتی زمان و مکان نیز اهمیت مابعدالطبیعی دارند و ریشه آنان در خود اصل الهی است.

شوان به‌تفصیل به دو قطب عین و ذهن، زمان مجرد و عینی، طریق تبیین مکان و آهنگ (ریتم) زمان و مسائل بی‌شمار دیگر نظام کیهانی می‌پردازد، مسائلی که اهمیت متغیرها و شرایط نظام کیهانی را در ماورای آن نظام روشن می‌سازند و از شیوه‌ای که بر اساس آن ریشه‌های نظام طبیعت در نظام الهی حل شده و از آن نظام طبیعی صادر می‌شود، پرده برمی‌دارند. در تبیین این نظریهٔ متافیزیکی دربارهٔ معنای نظام طبیعت، شوان در یک زمان هم اعتبار تعلیمات مکاتب سنتی غرب و آموزش‌های عملی متافیزیک شرق را مورد تأیید قرار می‌دهد و هم چند قرن تطور فلسفهٔ غرب را بر اساس محدودیت‌های ذهنی متفکران غربی، مطلق کردن ادراک نسبی‌شان از اشیا و نفی حکمت خالده پاسخ می‌دهد و به رد آنها می‌پردازد. نتیجه نهایی فرآیند مزبور که حال کاملاً آشکار شده، انکار مطلق حتی خود مقوله حقیقت از بخش عمده فلسفهٔ معاصر در غرب است که بسیاری از سخنگویان مشهور آن نیز در حال حاضر خود از افول آن در آینده‌ای نه چندان دور خبر می‌دهند.

طی چند قرن گذشته همچنان‌که جریانات عمده فلسفی غرب خود را تسلیم دستاوردها و یافته‌های علوم جدید ساخته و درصدد تدوین علم مابعدالطبیعه بر اساس ادراک ریاضی طبیعت به‌عنوان یک فلسفهٔ مشروع طبیعی برآمدند، آنان که درصدد حفظ ادراک پیشینیان از اهمیت عمیق‌تر نظام طبیعت بودند، در حیات فکری غرب به صورت حاشیه‌نشین درآمدند و یا به ورطه «گروه‌های خفیه» و عجیب و غریب افتادند. مکاتب جدید فلسفی مرکز صحنه تفکر را اشغال کردند و هریک با در اختیار داشتن تنها بخشی از حقیقت نسبی در یک کل ادغام شدند که در مجموع نادرست بود و چندان طول نکشید که مورد انتقاد و حمله قرار گرفت و «فلسفه» دیگری جایگزین آن شد. افزون بر این همزمان با این فرآیند مداوم، ادراک سنتی منشأ الهی نظام طبیعت، ارتباط بین قوانین کیهانی و اخلاقی، نظام سلسله مراتب در طبیعت و بسیاری از تعالیم دیگر که مکاتب مختلف سنتی فلسفهٔ غرب با یکدیگر در آنها اتفاق نظر داشتند همراه با تعلیمات متافیزیکی سنت‌ها و ادیان دیگر همچنان هدف انتقاد و حمله واقع شد. نظریهٔ غالب در جوامع جدید غرب دربارهٔ استقلال نظام طبیعت از هر نظام دیگر حقیقت، انهدام اهمیت معنوی طبیعت، تقلیل قوانین کیهانی به قوانین محض ریاضی و مفاهیم بنیادی و متعدد دیگر در رابطه با بحران موجود میان انسان و طبیعت نه تنها ارمغان علوم جدید، بلکه بیش از همه دستاورد فلسفهٔ جدیدی است که کوشش داشته جهان‌بینی تمام عیاری بر مبنای ادراک کمّی محض از طبیعت خلق نماید، ادراکی که خود بنیان فلسفی علوم جدید است.

احیا و تدوین مجدد مابعدالطبیعه سنتی توسط نظریه‌پردازان حکمت خالده از قبیل رنه گنون و شوان نه تنها در ایجاد یک مکتب حکمی معتبر آن هم در زمانی که راه‌های هموار طی شدهٔ فلسفهٔ جدید به اعتراف بسیاری از پیروان آن به بن‌بست رسیده مهم است، بلکه در عین حال برای فتح باب به عوالم متافیزیکی و فکری دیگری که قرن‌ها بر افق فکری پیروان ادیان دیگر سلطه داشت اهمیت بسیار دارد. اگر هم پیروان آن عوالم فکری با برادران و خواهران غربی‌شان در انهدام طبیعت مشارکت دارند، لیکن آنها با نگرش و زمینه فکری دیگری چنان

می‌کنند. در فصل ششم به این نکته خواهیم پرداخت. در نظر آنان حداقل صدای چو هسی، سامکیا، یا شارحان حکمت اشراق هنوز برخلاف صدای حکمای قدیمی غرب، تحت‌الشعاع صدای بلند مخالفین قرار نگرفته و موانعی که متفکران جدید غرب را مثلاً از تعالیم کسانی چون سنت ماکسیموس اعتراف‌کننده یا اریگنا جدا می‌کند هنوز میان آنان و گذشتگان شکاف چندانی ایجاد نکرده است. همچنین با در نظر گرفتن اختلاف موجود میان وارثین غربی فلسفهٔ جدید و غیر غربیان، تدوین و گسترش تعالیم سنتی بی‌نهایت مهم است به این دلیل که می‌تواند و در واقع موفق شده است که تعالیم زنده شرق را به نحوی در دسترس غرب بگذارد که در اذهان و ارواح غربیانی که در جست‌وجو و طلب حقیقت‌اند طنین اندازد. در حقیقت غرب با این تعالیم از چندی پیش آشنا شده است. این عمل با دریدن حجاب‌های فلسفی چند قرن گذشته که قبلاً به آن اشاره شد، دستیابی به دستاوردهای مهم مکاتب سنتی فلسفی غرب، شناخت کامل قدر و اعتبار آنها و مصداق داشتن‌شان را در رابطه با نظام طبیعت آسان‌تر خواهد ساخت.

و بالاخره نظریات مابعدالطبیعی به‌طور اعم و مفهوم طبیعت به‌طور اخص که در حکمت خالده مستتر است ما را قادر می‌سازد که هم فلسفه‌های سنتی غرب را، که مدت‌ها فقط به محافل تاریخی و باستان‌شناسی واگذاشته شده بود، بهتر و با نظر نقادانه‌تر بشناسیم، با روشنی بیشتر خطاهای فلسفهٔ جدید را درک کنیم و میان آن دو تمایز قائل شویم. چنین علمی همچنین برای اعاده معنای عمیق‌تر نظام طبیعت که در ادیان گوناگون تجسم یافته و نسل‌های بی‌شمار انسانی آن را تجربه کرده و با آن زیسته است نیز اساسی است. افزون بر این متافیزیک و کیهان‌شناسی سنتی ما را قادر می‌سازد هر آنچه علوم سنتی را از علوم حاصله از انقلاب صنعتی و علمی قرن هفدهم ـ که نهایتاً به مکانیکی ساختن تصویر جهان انجامید ـ متمایز می‌سازد بهتر درک کنیم. در این مسیر می‌توان آگاهی بیشتری به ریشه‌های دینی، فلسفی، علمی و تاریخی اعتقادات موجود دربارهٔ طبیعت پیدا کرد، اعتقاداتی که در حال حاضر نه تنها تعادل خود

طبیعت، بلکه زندگی انسان را نیز مورد تهدید قرار می‌دهند. تنها حکمت خالده قادر است بی‌غرضانه مشکلات ما را ـ که حاصل مستقیم از دست رفتن همان خرد جاویدان است و هم‌اکنون حیات روی زمین را نیز به مخاطره افکنده و به خاطر آن، حقایق آسمانی و حقایق ابدی آنچنان آسان قربانی شده و به دست بی‌تفاوتی سپرده شده‌اند ـ بر ما روشن سازد.

یادداشت‌های فصل سوم

۱. در کتاب معرفت و معنویت مفصلاً این موضوع را مورد بحث قرار داده‌ام. ر.ک. به:
Seyyed Hossien Nasr, *Knowledge and the Sacred*, (Albany: State University of NewYork Press, 1989), pp. 1-38.

۲. دقیقاً به دلیل محدودیتی که در زبان‌های معاصر اروپایی به معنای فلسفه تحمیل شده، هم کربن و هم این نگارنده، حکمت اشراق را به Theosophy of the Orient of Light ترجمه کرده‌ایم و نه به «فلسفه». ر.ک. به:
Henry Corbin, *En Islam Iranien*, vol. 2 (Paris: Gallimard, 1971), pp. 19 ff.
و نیز به:
Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages* (Delmar, NewYork: Caravan Books, 1975), Chapter 2.

۳. این نوع تفاوت از یک سو ماهیت و نظام کاملاً متفاوتی با تفاوت میان فلسفهٔ فیثاغوری و افلاطونی و از سوی دیگر با منطق مکتب پوزیتیویسم دارد.

۴. باید به خاطر داشت که هر زمان که بحث رابطهٔ میان دین و علم پیش می‌آید بحث دربارهٔ فلسفه نیز اجتناب‌ناپذیر است.

۵. کورنفورد این فرآیند را به شیوه عمیقی بررسی کرده است. ر.ک. به:
Francis M. Cornford, *From Religion to Philosophy* (Atlantic Highlands, NewJersey: Humanities Press, 1980).

۶. «متفکران یونانی وجود روح را در طبیعت به‌مثابهٔ ریشهٔ قانونمندی و نظم طبیعت تلقی می‌کردند و حضور این عوامل وجود علم طبیعت را امکان‌پذیر می‌ساخت. آنان روح را در کلیهٔ تجلیاتش، چه در امور مربوط به انسان و چه در امور دیگر، به‌مثابهٔ یک عنصر حاکم، مسلط و نظم‌بخش ادراک می‌کردند که نخست بر خود او و سپس بر هر آنچه به آن تعلق داشت اصل قانونمندی حکمفرما بود و به عبارت دیگر نخست به وجود خود و در درجهٔ دوم به محیط اطراف خود قانونمندی می‌بخشید». ر.ک. به:

Robin G. Collingwood, *The Idea of Naturel* (Oxford: Clarendon Press, 1949), p. 3.

۷. ر.ک. به: Ibid., p. 144.

۸. دربارهٔ فلاسفهٔ ایونی ر.ک. به:

William K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy,* vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), Part 3, pp. 39 ff;

Charles H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony* (NewYork: Columbia University Press, 1960);

Joseph Owens, *A History of Ancient Western Philosophy* (NewYork: Appleton-Century-Crofts, 1959), Chapter 1, p. 3;

Kathleen Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers: A Companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker* (Oxford: Basil Blackwell, 1966) B, pp. 49 ff;

James B. Wilbur and Harold J. Allen (eds.), *The World of the Early Greek Philosophers* (Buffalo, NewYork: Prometheus Books, 1979), Part, "The Lonians", pp. 27 ff.

۹. ر.ک. به:

Robin G. Collingwood, *The Idea of Nature*, pp. 29-30.

۱۰. ر.ک. به:

Annemarie Schimmel, *The Mystery of Numbers* (Oxford: Oxford University Press, 1993), p. 11.

۱۱. ر.ک. به:

Frithjof Schuon, *Esoterism as Principle and as Way*, trans. W. Stoddart (Pates Manor, U.K.: Perennial Books, 1990), "Hypostatic and Cosmic Numbers", pp. 65 ff.

۱۲. ر.ک. به:

Walter Wili, "The History of the Spirit in Antiquity", in Joseph Cambell (ed.), *Spirit and Nature*, trans.. R. Manheim and R. F. C. Hull (Princeton: Princeton University Press, 1982), Bollingen Series XXXI, p. 86.

دربارهٔ فیثاغورث از دیدگاه تحقیقات آکادمیک ر.ک. به:

Cornelia J. Vogel, *Greek Philosophy: A Collection of Texts: vol. 1, Thales to Plato* (Leiden: E. J. Brill, 1950);

W. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy,* trans. or ed. *Love and Science in Ancient Pythagoreanism* (Cambrige, Mass.: Harvard University Press, 1972).

برای نمونه‌ای از آثاری که توسط پیروان مکتب فیثاغوری نگارش یافته ر.ک. به:
Kenneth S. Guthrie (trans.), *The Phythagorean Sourcebook and Library*(Grand Rapids, Mic.: Phanes Press, 1987);
Hans Keyser, *Lehrbuch der Harmonik* (Zurich: Occident, 1950);
Matila Ghayka, *Le Nombre d'or,* 2 vols. (Paris: Gallimard, 1931);
Antoine Fabre d'Olivet, *The Golden Verses of Phythagoras,* trans. N. L. Redfield Weiser (NewYork: Samuel 1975).

۱۳. ر.ک. به:
Von Thimus, *Die Harmonikale Symbolik des Alterthums,* 2 vols. (Hildesheim, Germany: Olms, 1972).

۱۴. طی چند دههٔ گذشته به نظریهٔ فیثاغورث دربارهٔ تناسب و تعادل (harmonics) و کاربرد آن در علوم و هنر به‌ویژه در موسیقی توجه بسیاری شده است. برای مثال ر.ک. به:
Hans Keyser, Akroasis: *The Theory of the World Harmonies*, trans. R. Lilienfeld (Boston: Plowshare, 1970);
Ernest Levy, "The Phythagorean Concept of Measure", *Main Currents in Modern Thought*, vol. 21, no. 3, Jan-Feb. (1965), pp. 51-57;
Siegmund Levarie, *Tone: A Study in Musical Acoustics* (Kent, Ohio: Kent State University Press, 1968);
Ernest G. McClain, *The Myth of Invariance* (New Beach, Maine: Nicolas Hays, 1984);
Ernest G. McClain, *The Phythaghorean Plato: Prelude to the Song Itself* (Stony Brook, NewYork: Nicolas Hays, 1978);
Joyce Godwin, *Harmonies of Heaven and Earth* (Rochester, Vt.: Inner Traditions International, 1987).

۱۵. در باب ادراک اسلام و متفکران مسلمان از فیثاغورث و مکتب وی ر.ک. به:
Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Albany: State University of NewYork Press, 1993), pp. 47 ff.

۱۶. ر.ک. به:

Christopher Bamford (ed.), *Homage to Pythagoras: Rediscovering Sacred Science* (Hudson, NewYork: Lindisfarne Press, (1994);

K. S. Guthrie, *The Pythagorean Sourcebook and Library*, pp. 60-61.

۱۷. این امر هم دربارهٔ محققین جدی سنت باطنی غرب و هم پیروان علوم خفیه، با ادعاها و زمینه‌های گوناگون فکریشان، صدق می‌کند.

۱۸. نه‌تنها کلیه تمثیلات ریاضی افلاطون را می‌توان از نظر موسیقایی تحلیل کرد ـ تحلیلی که هر تلاش وی را در علم حساب معنادار می‌سازد ـ بلکه کلیه تمثیلات وی در مجموع ثابت می‌کند که یک رسالهٔ واحد دربارهٔ گام موسیقایی است و به همین جهت هریک به روشن شدن بقیه کمک می‌کند، اما جالب‌تر از آن این است که وقتی رساله‌های *جمهوری*، *تیمائوس*، *کریتیاس* و *قوانین* با هم و همچون اثری واحد مطالعه شود، ثابت می‌شود که تقریباً کلیه معماهای ریاضی افلاطون را می‌توان به کمک قسمت‌های مربوط به هم، یعنی به کمک گفته‌های خود وی تبیین کرد. ر.ک. به:

Ernest G. McClain, *The Phythaghorean Plato: Prelude to the Song Itself*, p. 3.

برای دیدن آرای افلاطون دربارهٔ طبیعت بنا به تفسیر مکاتب مختلف فلسفی ر.ک. به:

Hans-Georg Gadamer, *Idee Und Wirklichkeit in Plato Timaios* (Heidielberg: Winter, 1974);

Karen Goly, *Studien zur Platonischen Naturphilosophie in Platons Timaios* (Wurzburg: Koningshausen and Neumann, 1986);

Alfred E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus* (Oxford: Oxford University Press, 1921);

Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato* (London: Routledge and Kegan Paul, 1984);

Carl F. von Weizsacker, *The Unity of nature*, trans. F. J. Zucker (NewYork: Farrar, Straus and Grioux, 1980), pp. 368 ff.

دربارهٔ ریاضیات افلاطون ر.ک. به:

Robert Brumbough, *Plato's Mathematical Imagination* (NewYork: Kraus Reprint, 1968).

۱۹. ر.ک. به: Epinomis, 991a, 992a

به نقل از:

Ernest G. McClain, *The Phythaghorean Plato: Prelude to the Song Itself*, p. 7.

۲۰. ر.ک. به: Francis M. Cornfors, *Plato's Cosmology*, p. 25.

۲۱. ر.ک. به: *Timaeus*, 29-30d and e; Ibid., p. 33.

۲۲. ر.ک. به: Ernan McMullin, "Cosmic Order in Plato and Aristotle"

در کتاب زیر:

Paul Kuntz (ed.), *The Concept of Order* (Seattle and London: University of Washington Press, 1986), pp. 63 ff, especially pp. 65-67.

۲۳. ر.ک. به: *Timaeus*, 30c, pp. 39-40;

Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology*, pp. 39-40.

۲۴. ر.ک. به:

Ernest G. McClain, *The Phythaghorean Plato: Prelude to the Song Itself*, p. 60.

دربارهٔ تحلیل دقیقی از بعد موسیقایی از این مجموعه آثار ر.ک. به:

Ibid., p. 61 ff.

۲۵. Ibid., p. 58 از لحاظ تفسیر اعدادی که دربارهٔ هماهنگی روح عالم از آنها بحث می‌شود، کورنفورد با مک‌کلین اختلاف‌نظر دارد و می‌نویسد: «روح باید بر اساس هماهنگی ترکیب شده باشد و تا حد *اعداد* حجمی پیش رفته و به‌وسیلهٔ دو عامل هماهنگ شده باشد تا بدان وسیله در *کل پیکر عالم کثیف* گسترده شود و بتواند هر شیء موجود را ادراک کند». ر.ک. به:

Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology*, p. 68.

۲۶. بر اساس متن *تیمائوس* زمانی که مقرر شد در عالم نظم ایجاد شود، خداوند نخست با اعداد و صُوَر به شکل دادن الگوهای آتش، آب، خاک و هوا آغاز کرد. تا آن زمان این عناصر نشانه‌هایی از ساختارشان را نشان می‌دادند، با این حال در حالتی وجود داشتند که در غیاب خداوند نیز می‌توان انتظار داشت. *خداوند تمام اشیا را به شکلی که قبلاً نداشتند تماماً و تا حد ممکن خوب و زیبا صورت داد این امر باید همیشه همچون یک اصل ثابت پذیرفته شود.*» ر.ک. به:

Benjamin Farrington, *Greek Science:* Its Meaning for Us (Baltimore: Penguin Books, 1961), p. 119.

۲۷. دانشمندان در مورد نظریهٔ تقلید (محاکات) در برابر نظریهٔ مشارکت افلاطون اختلاف نظر دارند. البته این دو با هم متناقض نیستند، بلکه می‌توان آنها را مکمل و مترادف هم دانست. ر.ک. به:

Robin G. Callingwood, *The Idea of Nature*, pp. 61-63.

۲۸. ر.ک. به:

Ernan McMullin, "Cosmic Order in Plato and Aristotle", p. 23.

همچنین ر.ک. به: محاورهٔ مهم قوانین افلاطون که در آن مفهوم قانون بشری و کیهانی را به تفصیل شرح داده است.

۲۹. این نکته در رسالهٔ متافیزیک، فصل آلفا و نیز در رسالهٔ فیزیک بررسی شده است.

۳۰. ر.ک. به: W. D. Ross, *Aristotle* (London: Methuen, 1930), p. 68.

۳۱. ر.ک. به: Robin G. Collingwood, *The Idea of Nature*, p. 92.

برای مطالعهٔ نظر ارسطو دربارهٔ صورت و ماده و فلسفهٔ طبیعی بر مبنای آن ر.ک. به:

Frederick J. E. Woodbridge, *Aristotle's Vision of Nature* (NewYork: Columbia University Press, 1966);

W. D. Ross, "Philosophy of Nature", in *Aristotle*, pp. 62 ff;

David Lindberg, *The Beginning of Western Science* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), pp. 48 ff;

Ingrid Craemer-Ruegenberg, *Die Naturphilosophic des Aristotle* (Freiburg: Albert, 1980).

دربارهٔ کتاب‌شناسی جامع آثار ناظر به فلسفهٔ ارسطو دربارهٔ طبیعت ر.ک. به:

Gustav A. Seeck, "Bibliographie zur Naturphilosophie des Aristotle", in A. Seeck (ed.) *Wege der Forschung*, vol. 225 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buch gesellschaft, 1975), pp. 404-410.

۳۲. ر.ک. به: Robin G. Collingwood, *The Idea of Nature*, p. 85.

۳۳. ر.ک. به: Ibid., p. 90.

۳۴. ر.ک. به:

Samuel Sambursky, *The Physical World of the Greek*, trans. Mertton Dagut (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), pp. 84-85.

ماهیت غایت‌شناسانهٔ حرکت در طبیعت در کتاب دوم رسالهٔ فیزیک ارسطو و برای مثال در مبحث شماره ۱۹۸ب آمده است. دربارهٔ الگو و طرح در طبیعت از دیدگاه ارسطو ر.ک. به:

John Hermann Randall, *Aristotal* (NewYork: Columbia University Press, 1960), p. 186.

۳۵. نظام کیهانی از دیدگاه ارسطویی معتقد به اصالت تجربه در جایی بینابین نظریهٔ غایت‌شناسانه افلاطون، که آگاهانه رو به سوی خیر و خوبی دارد و نظریهٔ مکانیکی نظام کیهانی از دیدگاه نیوتن، که از نظر علمی در آن مقولات خیر و خوبی اصلاً طرح نمی‌شود، قرار دارد. ر.ک. به:

Ernan McMullin, "Cosmic Order in Plato and Aristotle", p. 76.

۳۶. «رواقیون، فیزیس جهان‌شمول را نیروی مولد در کیهان و علت حیات و رشد می‌دانستند، و در مقام نیروی نظام‌بخش به کیهان آن را نیرویی تلقی می‌کردند که عالم را منظم و یکپارچه نگه می‌دارد. فیزیس معادل واژهٔ «نظم حقیقی» (orthos logos) عالم و مسئول ترتیبات منظم (dioikesis) آن است». ر.ک. به:

Michael Lapidge, "Stoic Cosmology", in John M. Rist (ed.), *The Stoics* (Berkeler: University of California Press, 1978), p. 161.

دربارهٔ رواقیون و تاریخچهٔ آن ر.ک. به: فصل اول منبع ذیل که به فیزیک و کیهان‌شناسی پرداخته است:

Marcia L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages,* 2 vols. (Leiden and NewYork: E. J. Brill, 1990);

Emile Brehier, *The Hellenistic and Roman Age* (The History of Philosophy), trans. Wade Baskin (Chicago: University of Chicago Press, 1965);

Andre Bridoux, *Le Stoicism et Son Influence* (Paris: J. Vrin, 1966);

Johnny Christensen, *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy* (Copenhagen: Munksgaard, 1962);

Ludwig Edelstein, *The Meaning of Stoicism* (Cambridge Mass. L: Harvard University Press, 1966);

Maximillian Forschner, *Dei stoiche Etbik: Uber den Zusammenbang von Nature Sprachund Moral Philosophie in Altstoischen System* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1981);

Max Pohlenz, *Die Stoa: Geschichte Einer Geiatigen Bewegung,* 2 vols. (Gottingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1955-59);

Gerard Verbeke, *L'Evolution de la Doctrine du Pneuma du Stoicisme a St. Augustin* (Paris: Desclee de Brouwer, 1945);

Whitney J. Oates (ed.), *The Stoic and Epicurean Philosophers* (NewYork: Random House, 1940);

Fritz Jurss (ed.), *Geschichte des Wissenschaftlichen Denkens in Altertum* (Berlin: Akademie Verlag, 1982).

۳۷. اغلب گفته شده است که خدا از دیدگاه رواقیون شبیه دمیورژ (صانع) افلاطون است با این تفاوت که وی از هیچ الگویی تقلید نمی‌کند بلکه خود الگو و ساختاری برای عالم می‌آفریند که مستقیماً هویت او را در خود دارد. ر.ک. به:

Robert B. Todd, "Monism and Immanence: The Foundation of Stoic Physics", in John M. Rist (ed.), *The Stoics*, p. 159.

۳۸. ر.ک. به: Ibid., p. 166.

۳۹. جالب این است که توجه داشته باشیم رواقیون حتی واژهٔ خدا Dia را از فعل dieko به معنای پرکردن و جاری شدن گرفتند، زیرا روح (نوما) سراسر کیهان را پر می‌کند.

۴۰. ر.ک. به: John M. Rist (ed.), *The Stoics*, p. 171.

۴۱. می‌توان به این جمع‌بندی رسید که مقام محوری روح (نوما) در فیزیک رواقیون از اهمیت دوگانهٔ آن نشأت گرفته است. از یک‌سو نوما قدرتی (به عبارتی دیگر نیرویی) است که بر ماده اثر می‌گذارد و از سوی دیگر نقطه آغازی است که حالات بعدی ماده را به هم پیوند می‌دهد و در هر مورد خود را به‌مثابهٔ عامل مداوم در زمان و مکان آشکار و تثبیت می‌نماید». ر.ک. به:

Samuel Sambursky, *Physics of the Stoics* (NewYork: Macmillan, 1959), p. 37.

۴۲. «هیچ شیئی بدون علت در کیهان وجود ندارد و هیچ شیئی نیز هرگز بدون علت هستی نیافته است». ر.ک. به:

Samuel Sambursky, *Physical World of the Greeks*, p. 170.

۴۳. ر.ک. به: Samuel Sambursky, *Physics of the Stoics*, p. 4.

۴۴. ر.ک. به: Ibid., pp. 42 ff.

۴۵. ر.ک. به: *Astronomica* 2. 60-66;

به نقل از: Michael Lapidge in John M. Rist (ed.), *The Stoics*, p. 185.

۴۶. برای مطالعهٔ نظام طبیعت در اندیشهٔ فلوطین و مکتب نوافلاطونی ر.ک. به:

Plotinus, *Ennead*, tran. S. Mackenna (NewYork: Larson Publications,1992);
William Ralph Inge, *The Philosophy of Plotinus*, 2 vols. (London: Longmaans, Green and Co., 1948);
Maurice de Gandillac, *La Sagesse de Plotin* (Paris: J.Vrin, 1966);
Ludger Koreng, *Die Grundlagen des Wissenchaftsbegriffes bei Plotins* (Zurich and NewYork: Georg Olms Verlag, 1990);
Joseph Katz, *The Philosophy of Plotinus* (NewYork: Appletone - Century-Crofts, 1950);
A. Hillary Armstrong, *The Architecture of Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* (Cambridge: Cambridge University press, 1940);
A. Hillary Armstrong (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality*, vol. 15 of "World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest" (NewYork: Crossroad Publications, 1986), Chapter 10, I. "Plotinus and Porphyry" by Pierre Hadot, pp. 230-249, and II, "Lambichus From to Preclus and Damascius", pp. 250-265.

۴۷. ر.ک. به: *Enneads*, 6.3 and 6.8.

به نقل از: William Ralph Inge, *Philosophy of Plotinus*, vol. 1, p. 152.

برای مطالعهٔ نظریهٔ فلوطین دربارهٔ ماده ر.ک. به:

Hubert Benz, *'Materie' und Wahrnemung in der Philosophie Plotins* (Wurzburg: Konigshausen U. Neumann, 1990), pp. 85 ff.

دربارهٔ نحوهٔ عملکرد طبیعت ر.ک. به:

Joseph Katz, *Philosophy of Plotinus*.

آنچه از *تاسوعات* در این باره نقل شده نقل به مضمون است.

۴۸. «و آن (لوگوس-لوگی (Logos-logoi)) امری است که از روح صادر می‌شود و در طبیعت خود با روح یکی است، و از طریق روح عالم مستقیم یا غیر مستقیم نیروی روح و نفس را به ماده منتقل می‌کند و آنچه از نفس صادر می‌شود تا به ماده، انرژی دهد طبیعت است. ر.ک. به:

William Ralph Inge, *Philosophy of Nature*, p. 156.

۴۹. «شکوفایی کلام» در کتاب *تاسوعات* فرآیند یک تکامل واقعی نیست، بلکه تحقق ضروری و غیرعمدی استعدادهای بالقوهٔ اشیای عالی برای به وجود آوردن اشیای ذاتی‌تر از خود است و از ظرفیت در امر عالی برای تفکر دربارهٔ آن در مرتبهٔ بالاتر از خود ناشی می‌شود». ر.ک. به:

A. Hillary Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, p. 100.

۵۰. ر.ک. به: *Enneads*, p. 275.

۵۱. ر.ک. به: *Enneads*, IV, 4, 35, vv. 8-17.

به نقل از:

Gary M. Gurtler, S. J., *Plotinus: The Experience of Unity* (NewYork: Peter Lang, 1988), pp. 113-114.

مک‌کنا (Mackenna) در *تاسوعات*، صفحهٔ ۳۶۴ ترجمهٔ متفاوتی از آن ارائه داده است.

۵۲. دربارهٔ این مسئله و مسئلهٔ وسیع‌تر رابطه خداوند با کیهان و نفس در آرای فلوطین ر.ک. به:

A. Hillary Armstrong, *Plotinus and Christian Studies* (London: Variorum Reprint, 1979), "The Apprehension of Divinity in the Self and the Cosmos in Plotinus, XVIII.

۵۳. ر.ک. به:

A. Hillary Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, p. 98.

۵۴. «رساله‌های عنایت الهی نوعی نظریهٔ عدل الهی و توجیهی برای نظام اخلاقی در جهان ما را تشکیل می‌دهند. لوگوس به‌مثابهٔ علت این نظام، بازنمودی از نوس و نظام متعالی الهی است که به شکرانهٔ آن عالم یک کل منظم را تشکیل می‌دهد». ر.ک. به:

Ibid., p. 103.

۵۵. این آثار که در مجموع با عنوان «مجموعهٔ هرمس» جمع‌آوری شده است، به‌طور عمده از طریق ترجمه‌های عربی بعد از قرون دهم و یازدهم به غرب رسید و تا قرن پانزدهم، یعنی زمانی که مارسیلیو فیچینو (Marsilio Ficino) در فلورانس آنها را از زبان یونانی به لاتین ترجمه کرد، مستقیماً از زبان یونانی ترجمه نشده بودند. ر.ک. به:

Presence d'Hermes Trismegiste (Paris: Albin Mitchel, 1988).

و به‌ویژه مقالهٔ:

Antonie Faivre, "D'Hermes-Mercure a Hermes Trismegiste: au confluent du Mythe et du mythique", pp. 24-48.

۵۶. دربارهٔ مکتب هرمسی در اسلام که منبع مکتب هرمسی غرب در دوران قرون وسطی به شمار می‌آید ر.ک. به:

Loius Massignion, "Inventaire de la Literature Hermeitque Arabe", Appendix III of Andre J. Festugiere and Arthur D. Nock, *La Revelation d'Hermes Trismegiste*, vol. I (Paris: J. Vrin, 1949);

Fu'ad Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 4 (Leiden: E. J. Brill, 1971), pp. 38 ff;

Seyyed Hossein Nasr, "Hermes and Hermetic Writings in the Islamic World", in Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany: State University of NewYork Press, 1981), pp. 96-119;

Pierre Lory, "Hermes/Idris, prophete et sage dans la tradition islamique", in *Presence d'Hermes Trismegiste*, pp. 100-109.

دربارهٔ لوح زمرد ر.ک. به:

Julius Ruska, *Tabula Smaragdina: Ein Beitrag zur Geschichte der Hermetischen Literature* (Heidelberg: Winter, 1926).

۵۷. ر.ک. به:

Mirko Sladek, *Fragmente der Hermetischen Philosophie in der Naturphilosophie der Neuzeit* (Frankfort-am-Main: Peter Lang GmbH, 1984).

در این کتاب تاریخ نفوذ مکتب هرمسی همراه با تحلیلی دربارهٔ فلسفهٔ طبیعت هرمسی آمده است.

۵۸. این نکته به‌ویژه دربارهٔ آلمان و فرانسه صدق می‌کند. طی چند سال اخیر در این دو کشور شاهد ظهور چند اثر مهم دربارهٔ مکتب هرمسی نه تنها از دیدگاه تاریخی، بلکه از منظر فلسفی بوده‌ایم. در این زمینه به‌جاست که انتشار کتاب‌شناسی هرمس با عنوان Bibliotheque de l'Hermetisme زیر نظر Antine Faivre در فرانسه و آثار ژیلبر دوران (Gillbert Durand) و مخصوصاً کتاب زیر را یادآوری کنیم:

Science de l'homme et tradition: Le Nouverl Esprit Anthropologiaue, (Paris: Tele de) (Feuilles: Sirac, 1975)

ژیلبر دوران در این کتاب از علم‌الانسان هرمسی به‌مثابهٔ نوعی انسان‌شناسی (آنتروپولوژی) جدید بحث می‌کند که به حیطه‌ای بسیار فراتر از مرزهای محدود «آنتروپوس» ـ که از قرن پیش تا به حال تحت عنوان «انسان‌شناسی» مدنظر قرار گرفته ـ قدم می‌گذارد. تا آنجا که دنیای انگلیسی زبان مدنظر است با وجود تحقیقات مهمی که به‌وسیلهٔ فرانسیس ییتز (Frances Yates) و دیگران دربارهٔ اهمیت تاریخی مکتب هرمسی در پیدایش علوم جدید انجام شده، در خارج از قاره اروپا توجه کمتری به مکتب هرمسی از دیدگاه فلسفی نشان داده شده است، البته باید حلقه‌های پنهانی در انگلستان را از این تعمیم مستثنی ساخت. توجه گروه‌های اخیر هنوز به‌طور رسمی وارد محافل علمی و جریان‌های عمدهٔ فلسفی نشده است.

۵۹. البته اساس علم کیمیا بر فلسفهٔ هرمسی قرار دارد و می‌توان آن را کاربرد فلسفهٔ هرمسی در جوهرهای مادی و در روابط آنها با روح و کیهان تلقی کرد. ر.ک. به:

Titus Burckhardt, *Alchemy: Science of the Cosmos-Science of the Soul*, trans. William Stoddart (Longmead, U. K.: Element Books, 1986).

۶۰. ر.ک. به:

R. A. Schwaller de Lubicz, *Nature Word-Verbe Nature*, trans. D. Lawlor (West Stockbridge, Mass.: Lindisfarne Press, 1982), pp. 35-36.

کریستوفر بامفورد (Christopher Bamford) در پیش‌گفتارش بر این کتاب می‌گوید که کتاب مذکور شرح جدیدی بر اصول فلسفهٔ هرمسی است. این واقعیت نشانی از ماهیت زندهٔ مکتب هرمسی در غرب است و بنیان جهان‌بینی شاید ممتازترین متخصص معاصر غربی در زمینهٔ مصر باستان را تشکیل می‌دهد که یکی از چهره‌های فکری نیز هست.

۶۱. ر.ک. به:

G. E. R. Lioyd, *Methods and Problems in Greek Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 418 ff.

۶۲. ر.ک. به: Ibid., p. 150.

۶۳. ساموئل سمبورسکی این را «قانون بقای ماده» می‌نامد که بر اساس آن هیچ چیز از هیچ به‌وجود نمی‌آید یا منهدم نمی‌شود و به هیچ برنمی‌گردد. هیچ چیز هم تصادفی و خود به خودی به‌وجود نمی‌آید. ر.ک. به:

Samuel Sambursky, *Physical World of Greeks* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), p. 107.

۶۴. ر.ک. به:

Myles F. Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition* (Berkeley: University of California Press, 1983).

۶۵. به تبعیت از اثر کلاسیک آرتور لاوجوی با عنوان زنجیر بزرگ هستی که در آن تطور این نظریهٔ مهم از افلاطون و ارسطو تا زمان حاضر نشان داده شده است. ر.ک. به:

Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1933).

۶۶. هیوستن اسمیت در کتاب حقیقت فراموش‌شده اهمیت حیاتی این نظریه را در متافیزیک سنتی و نیز عواقب فقدان آن را در فلسفه و علوم جدید بررسی کرده است. ر.ک. به:

Huston Smith, *The Forgotten Truth* (NewYork: Harper Collins, 1992).

۶۷. خروسیپوس (Chrysippus) در کتاب عنایات الهی (*Providence*) چنین سخن می‌گوید: «سرنوشت یقیناً نظامی است مادی که در آن همیشه پدیده‌ای معلول پدیده‌ای دیگر و منتج از آن است، به‌نحوی که این رابطهٔ دوجانبه را نمی‌توان به هیچ وجه تغییر داد». به نقل از:

Samuel Sambursky, *Physical World of the Greeks*, p. 171.

تمایز میان این مفهوم از تقدیر با تعریفی که از آن در تلقی دینی یونان باستان ارائه شده بسیار آسان است. با این حال مفهوم تقدیر به‌مثابهٔ نوعی نظام و قانونمندی که همگان باید به رعایت آن اهتمام کنند در بیشتر ادوار تطور آرای فلسفی یونان تداوم داشته و ریشه در تلقی دینی یونانیان از تقدیر دارد که در فصل پیشین دربارهٔ آن سخن گفته شد.

۶۸. از نظر اریگنا «هیچ چیز مطلقاً در حیطهٔ فکر به وقوع نمی‌پیوندد، مگر اینکه خارج از این نام (طبیعت) قرار گرفته باشد». ر.ک. به:

Periphyseon, vol. 1, I. P. Sheldon-Wiliams (ed.) (Dublin: The Dublin Institute of Advance Studies, 1978), p. 37.

در مورد آثاری که دربارهٔ این شاهکار اریگنا و فلسفهٔ طبیعت نوشته شده و به‌ویژه تا آنجا که دربارهٔ موضوع مورد بحث ما است ر.ک. به:

Henry Bett, *Johannes Scotus Eriugena: A Study in Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1925);

John O'Meara, *Eriugena* (NewYork: Oxfors University Press, 1988);
Rene Roques, *Libres Sentiers Vers l'Erigenism* (Rome: Edizionedell' Ateneo, 1975);
Gisela Kaldenbach, *Die Kosmologie des Johannes Scouttus Erigena* (Munich: Inaug. Diss. 1963);
Gregory Tullis, *Giovanni Scoto Eriugena, Tre Studi* (Florence: F. Le Monnier, 1963);
Gangolf Schrimpf, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena in Rahmen des Wissenscheftsverstandtnisses Seiner Zeit. Ein Hinfuhrung zu Periphyseon* (Munster: Beitrage zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittlealters, Neue Floge Band 23, 1982);
Willemien Otten, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena* (Leiden: E. J. Brill, 1991);
Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred*, pp. 20 ff.

و نیز به:

John Scotus Erigena, *The Voice of the Eagle: The Heart of Celtic Christianity,* trans. Christopher Bamford (Hudson, NewYork: Lindisfarne, 1990).

۶۹. ر.ک. به:

D. J. O'Meara, "The Concept of Nature in John Scottus Eriugena" (De Divisione naturae Book I), Vivarium, vol. 19 (1981), pp. 126-145.

۷۰. ر.ک. به: *Periphyseon*, vol. I, p. 37.

۷۱. ر.ک. به: Ibid.

۷۲. «به نظر می‌رسد که خداوند در روند سیر مراحل منطقی تجزیه و تحلیل طبیعت، شاخص آغاز و پایانِ شکوفایی طبیعت است». ر.ک. به:

Willemien Otten, *Anthopology of Eriugena,* p. 24.

اسکریمف می‌نویسد:

"Die Divisio naturae zerlegt als den Begriff fur den Prozess, den die Wirklichkeit in Ganzen notwendig durchlauft, Hilfe des formalen Verhahrens der logischen Einteilung Vollstandig in die Begriffe jener

Aspekte, Unter denen allein Prozess als ein jeweil anderer Ausdruck der Wirklichkeit in Ganzen zum Gegenstand einer wissenchaftlichen Aussage gemacht werden kann".

حقیقت طبیعت با توجه به فرآیند کلی خود رسماً به تقسیم و طبقه‌بندی منطقی حقایقی می‌پردازد که در مفاهیم ابعاد آن نهفته است. در میان این مفاهیم تنها فرآیند را می‌توان به زبان علمی به‌مثابهٔ جلوه دیگری از حقیقت کل تعبیر کرد. ر.ک. به:

Gangolf Schrimpf, *Das Werk des Johannes Eriugena*, p. 157.

۷۳. ر.ک. به: *Periphyseon*, vol. 2 (1972), p. 13.

۷۴. ر.ک. به: Willemien Otten, *Anthropoloyy of Eriugena*, p. 32.

۷۵. ر.ک. به: Ibid., p. 165.

۷۶. برای مثال ر.ک. به:

Jacques Maritain, Philosophy of Nature (NewYork: Philosophical Library, 1951).

نویسنده در این کتاب به دفاع از فلسفهٔ تومیسم به‌منزلهٔ بدیل زندهٔ مکتب پوزیتیویسم جدید می‌پردازد. طبیعتاً این کتاب به دوران «واتیکان دوم» و گسترش مکتب تیلهارد (Teilhardism) و «الهیات رهایی‌بخش» (Liberation Theology) و دیگر مکاتب فکری غیرتومیستی محافل کاتولیک تعلق دارد، اما یقیناً نفوذ و تأثیر سنت توماس آکوینی و متفکران تومیستی همچون خود ماریتن (Maritain) بر آن جدی بوده و از میان نرفته است.

۷۷. دربارهٔ تأثیر عناصر فلسفهٔ افلاطون بر سنت توماس آکوینی ر.ک. به:

Louis-Berttrand Geiger, *La Participation dans la Philosophie de St. Thomas d Aquinas* (Paris: J. Vrin, 1942);

Joseph Santeler, *Der Platonismus in der Erkenntinslehre des Heilign Thomas von Aquin* (Innsbruck: F. Rauch, 1939);

Robert J. Henle, S. J., *Saint Thomas and Platonism: A Study of the Plato and Platonic Texts in the Writings of St. Thomas* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1956).

۷۸. دربارهٔ سنت توماس آکوینی و جزیی‌ترین آرای وی دربارهٔ طبیعت منابع متعددی وجود دارد که حتی شمارش مهم‌ترین آنها در اینجا ممکن نیست. برخی از مهم‌ترین آثار دربارهٔ فلسفهٔ طبیعت از دیدگاه وی و ادراک او از نظام طبیعت عبارتند از:

Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas,* trans. L. K. Shook (NewYork: Random House, 1966), Part 2;

Joseph Legrand, S. J., *L'Univers et l'Homme dans la Philosophie de Saint Thomas* (Paris: Desclee de Brouwer, 1946), Part 1;

Etienne Gilson, *The Spirit of Thomism* (NewYork: P. J. Kennedy and Sons, 1964), Part 2 ;

Gallus Manser, *Das Wesen des Thomismus* (Freiburg: Paulusverlag, 1949), pp. 561 ff;

Paul Grenet, *Thomism: An Introduction,* trans, J. F. Ross (London and NewYork: Harper and Row, 1967), Part 1;

Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquina* (Oxford: Clarendon Press, 1992);

Jan Aertsen, *Nature an Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought* (Leiden: E. J. Brill, 1988);

Karl Rahner, *Geist Welt: Zur Metaphysik der Endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aqui* (Munich: Kosel-Verlag, 1957), pp. 69 ff;

Hampus Lyttkens, *The Analogy between God and the World: An Investigation of Its Background and Interpretation of Its Use by Thomas of Aquinas* (Uppsala: Almquist and Wiksells Boktrgcheri AB, 1952)

B. Coffey, "The Notion of Order According to St. Thomas Aquinas", in *Modern Schoolman,* vol. 27 (1949), pp. 1-18.

۷۹. ر.ک. به: *Summa Theologica*, Part 1, Question 22, Article 1.

و نیز به: Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p. 158.

۸۰. ر.ک: به:

Summa Contra Gentiles, 3. 65. 2 f; and Brian Davies, *The Thought of* ... p. 159.

۸۱. «وجود خداوند شاخص آفرینش (ratio creandi) است، زیرا از طریق آفرینش کلیهٔ پدیده‌ها و اشیا در وجود مشارکت دارند». ر.ک. به:

Jan Aertsen, *Nature and Creation*, p. 123.

۸۲. ر.ک. به: *Summa Theologica*, 1, 45, 5, and 1.

۸۳. از سنت توماس آکوینی در رسالهٔ ذیل:
In Libros Peri Hermeneias Aristotelis Exposito, lect. 3, 30.

به نقل از:

Jan Aertsen, *Nature and Creation*, p. 165.

۸۴. برای مطالعهٔ آرای سنت توماس دربارهٔ هنر ر.ک. به:
Ananda Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art* (NewYork: Dover, 1956), chapter 2, pp. 23 ff.

۸۵. برای توضیح و تبیین کیهان‌شناسی سنت توماس آکوینی ر.ک. به:
Hugo Rahner, *Geist in Welt*, pp. 69 ff.

۸۶. ر.ک. به:

Hampus Lyttkens, *Analogy between God and World*, pp. 171 ff.

۸۷. «به اشیا نظم دادن و خداوند را مقصد آنها قرار دادن به این معناست که خداوند همهٔ مخلوقات خود را به نزد خود باز می‌خواند». ر.ک. به:

Hampus Lyttkens, *Analogy between God and the World*, p. 173.

۸۸. عالم یک کل نظم‌یافته و سلسله مراتبی از موجودات است. هرچند هر موجود جزیی فی‌نفسه خیر است، اما خیر کل نظام و کل اشیا حتی از یک یک اشیا نیز بیشتر است، زیرا کل در درجهٔ اول و بیش از همهٔ کمال هر شیء خاص را نیز داراست، یعنی کمال کل است.» ر.ک. به:

Etienne Gilson, *The Spirit of Thomism*, pp. 40-41.

۸۹. ر.ک. به: Jacques Maritain, *Philosophy of Nature*, pp. 93 ff

و نیز به:

Mary Cosmos Hughes, *The Intelligibility of the Unirerse* (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1946).

۹۰. «کل کیهان‌شناسی سنت توماس را می‌توان تقلید از خداوند (De imitatione Dei) نامید. در حقیقت نوعی تمایل فطری به تقلید از خداوند و کمال الهی، سرّی است که حتی جهان مادی نیز در وجود و در عملکرد خود آن را منعکس می‌کند». ر.ک. به:

Etienne Gilson, *The Spirit of Thomism*, p. 44.

آرای سنت توماس دربارهٔ نظام طبیعت به‌نحو عالمانه‌ای، توسط ژیلسون در کتاب ذیل خلاصه شده است:

Etienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinasm*, trans. Edward Bullough (Cambridge: W. Heffer and Sons, 1929), pp. 107 ff.

و نیز به:

Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, pp. 145 ff.

۹۱. قبلاً در کتاب *انسان و طبیعت* به جریان‌ها و تمایلات راسیونالیستی و تجربی معرفت‌شناسی سنت توماس اشاره کرده‌ایم. این جریان‌ها تا حدی زمینه را برای تلفیق راسیونالیسم و تجربه‌گرایی در قرن هفدهم فراهم کرد و نهایتاً به از میان رفتن اهمیت قدسی کیهان در غرب منجر شد، اما ما با نظر کسانی چون فیلیپ شرار در کتاب *تجاوز به انسان و طبیعت* که سنت توماس را به دلیل پیروی از نظریهٔ صورت‌گرایی ارسطویی مستقیماً مسئول انهدام بینش مسیحیت از طبیعت قلمداد می‌کنند موافق نیستیم. ر.ک. به:

Philip Sherrard, *The Rape of Man and Nature* (London: Golgonooza Press, 1987).

۹۲. ر.ک. به: منبع ذیل به‌ویژه مقدمهٔ کتاب:

Georgio Di Santillana, *The Age of Adventure: The Renaissance Philosophers* (NewYork: George Braziller, 1975).

۹۳. دربارهٔ تِله‌زیو (Telesio) ر.ک. به:

Giovanni Gentile, *Il Pensiero italiano del Rinascimento* (Florence: G. C. Sansoni, 1955).

دربارهٔ تِله‌زیو و فلسفهٔ طبیعت در عصر رنسانس ر.ک. به:

Alfonso Ingegno, "The New Philosophy of Nature", in Charles B. Schmitt et al. (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, (NewYork, Cambridge University Press, 1988), pp. 236 ff.

۹۴. دربارهٔ برونو و آرای وی راجع به کیهان ر.ک. به:

Alexander Koyre, *From the Closed World to the Infinite Universe*, (NewYork: Harper Torchbook, 1958);

Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1991);

Irving L. Horowitz, *Tht Renaissance Philosophy of Giordano Brunu* (NewYork: Coleman-Ross, 1952);

Paul-Henri Michel, *The Cosmology of Giordano Bruno*, trans. R. E. W. Maddison (London: Methuen, 1962, and Ithaca, NewYork: Cornell University Press, 1973);

Jochen Kirchoff, *Giordano Bruno* (Reinbeck bei Hamburg: Rowolt, 1980);

Dorothea W. Singer, *Giordano Bruno, His Life and Thought* (NewYork: Henry Schuman, 1950).

منبع اخیر متن کتاب برونو (*ON the Infinite Universe and Worlds*) را نیز دربر دارد.

۹۵. ر.ک. به: Robin G. Collingwood, *The Idea of Nature*, pp., 104-105.

۹۶. دکارت، همچنانکه از کتاب وی (*Regulae ad Directionem Ingenii*) استنباط می‌شود عملاً ریاضیات و علوم طبیعی را یکی می‌دانست. ر.ک. به:

John Beck Leslie, *The Method of Descartes: A Study of the Regulae* (Oxford: Clarendon Press, 1952);

Jean-Luc Marion, *Sur l'Ontologie Grise de Descartes* (Paris: J. Vrin, 1975).

دربارهٔ فلسفهٔ طبیعت دکارت ر.ک. به:

Daniel Garber, *Descartes' Metaphysical Physics* (Chicago: University of Chicago Press, 1992);

William Shea, *The Magic of Numbersand Motion: The Scientific Career of Rene Descartes* (Canton, Mass.: Science History Publications, 1991).

۹۷. «می‌توان ملاحظه کرد که فلسفهٔ طبیعت عمیقاً مکانیکی دکارت، تطبیق بی‌چون و چرای فلسفه با شرایط پویای علوم و تحقیقات علمی زمان وی است. در واقع این امر دلیل رد آن به‌مثابهٔ یک مکتب فلسفی است». ر.ک. به:

Jacques Maritain, *Philosophy Nature*, p. 43.

۹۸. ر.ک. به: Ibid., p. 44.

۹۹. ر.ک. به: نامهٔ شمارهٔ ۷۷، ص ۲۹ در این منبع:

Blaise Pascal, *Pensees: The Provincial Letters*, trans. W. F. Trotter (NewYork: Random House, 1941), p. 29.

۱۰۰. ر.ک. به:

"La nature a des perfections pour montrer qu'elle est l'image de Dieu, et des defauts pour montrer qu'elle n'en est que l'image". *Les Pensses de Pascal*, ed. Francis Kaplan (Paris: Les Edition du Cerf, 1982), no. 1310, p. 546.

«طبیعت دارای کمالاتی است و این کمالات آیینهٔ انعکاس وجه‌الله است، اما در عین حال نواقص و محدودیت‌هایی نیز دارد. این نواقص مبیّن این است که طبیعت با تمام کمالاتش تنها یکی از تجلیات وجه‌الله است»

۱۰۱. ر.ک. به:

Blaise Pascal, *Pensees: Thoughts on Religion and Other Subjects*, trans. W. F. Trotter (NewYork: Washington Square Press, 1965), pp. 19-20.

۱۰۲. دربارهٔ این موضوع ر.ک. به:

Fernand Branner, *Etudes sur la Signification Historique de la Philosophie de Leibnitz* (Paris: J. Vrin, 1950).

دربارهٔ طبیعت آرای لایب‌نیتس ر.ک. به:

Ernst Cassirer, *Leibnitz' System in Seinem Wissenschaftlichen Grundlagen* (Marburg: N. G. Elwert, 1902);

Martial Gueroult, *Dynamique et Metaphysique Leibniziennes* (Paris: Les Belles Letters, 1934);

Bertrand Russel, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibnitz* (Cambridge: Cambridge University Pressm 1937);

Kathleen Okruhlik and James R. Brown (eds.), *The Natural Philosophy of Leibnitz* (Dordrecht and Boston: D. Reidel, 1985);

Albert Heinekamp (ed.), *Leibnitz' Dynamica* (Stuttgart: F. Steiner Verlag, 1984).

در مورد فلسفهٔ طبیعت از دیدگاه مکتب آلمان از زمان لایب‌نیتس تا به امروز و همچنین منابع یونانی و قرون وسطی ر.ک. به:

Gernot Bohme (ed.), *Klassiker der Naturphilosophie* (Munich: C. H. Beck, 1989).

۱۰۳. ر.ک. به:

Yvon Belavelm Leibnitz, *Initiation a sa Philosophie* (Paris: J. Vrin, 1962).

۱۰۴. دربارهٔ تاریخچهٔ استفاده از این اصطلاح و نقش لایب‌نیتس در این زمینه ر.ک. به:

C. Schmitt, "Perennial Philosophy: Steuco to Leinitz", in his Studies in Renaissance Philosophy and Science (London: Variorum Reprint, 1981), pp. 502-532.

۱۰۵. ر.ک. به:

Robin G. Collingwood, *The Idea of Nature,* pp. 113 ff.

برای آرای برکلی در زمینهٔ نظام طبیعت ر.ک. به:

Gabriel Moked, *Particles and Ideas: Bishop Berkeley's Corpuscularian Philosophy* (Oxford and NewYork: Clarendon Press, 1988);

Gavin Ardely, *Berkeley's Philosophy of Nature* (Auckland: University of Aucklend, Bulletin 63, 1962);

Richard J. Brookk, *Berkeley's Philosophy of Science* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973).

۱۰۶. در اینجا فرصت بررسی فلسفهٔ انتقادی کانت نیست، بلکه تنها به بررسی آرای وی دربارهٔ طبیعت می‌پردازیم. منابع بسیار متعددی در این زمینه در دست است که به ذکر چند نمونهٔ زیر بسنده می‌کنیم:

Erich Adickes, *Kant alsNatuforscher,* 2 vols. (Berline: W. de Gruyter,1924/25);

Martin Heidegger, *Kant and the Peoblem of Metaphysics*, trans. James Churchill (Bloomington: Indiana University Press, 1962);

Gottfried, Martin, *Kant's Metaphysics and Theory of Science,* trans. P. G. Lucas (Manchester: Manchester University Press, 1955);

James Ellington, *Kant's Philosophy of Material Nature* (Indianapolis, Ind.: Hackett, 1985);

Christopher B. Garnett, *The Kantian Philosophy of Space* (Port Washington, NewYork: Kemmikat Press, 1965);

Gernot Bohme, *Philosopieren mit Kant: Zur Rekonstruction der Kantischen Erkenntnis-Und Wissenschaftstheorie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986);

Gordon G. Brittan, *Kant's Theory of Science* (Princeton, NewJersey: Princeton University Press, 1978);

Gerd Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science: The Classical Origins: Descartes to Kant* (Lanham, MD.: University Press of America, 1988);

Robert E. Butts (ed.), *Kant's Philosophy of Physical Science* (Dordrecht and Boston: D. Reidel, 1968);

H. Hoppe, *Kant's Theorie der Physik* (Frankfurt: V. Klostermann, 1969);

Lothar Schafer, *Kant Metaphysik der Nature* (Berlin: W. deGruyter, 1966);

Jules Vullemin, *Physique et Metaphysique Kantienne* (Paris: Presser Universitaires de France, 1955);

Von Weizacker, *The Unity of Nature* (NewYork: Farrar Straus Giroux, 1980), pp. 308 ff.

۱۰۷. «بنابراین عقل جزیی (Reason) تا آنجا که به‌طور تصّنعی از عقل کل (Intellect) جدا می‌شود به فردگرایی و خودسری می‌انجامد. این دقیقاً همان است که در مورد کسی چون کانت اتفاق افتاده که در عین انکار «رئالیسم جزمی» خـود عـقل‌گراست، رئـالیسم جزمی بدون تردید عقل‌گرایی است، اما فلسفهٔ انتقادی کانت حتی بیش از آن شایسته این عنوان است، در حقیقت نهایتِ همان راسیونالیسم است. هم‌چنان‌که مشـهور است ایـن فلسفهٔ انتقادی به متافیزیک نه به‌مثابهٔ علم مطلق و طبیعت حقیقی اشیا بلکه به‌مثابهٔ علم محدودیت‌های عقل بشری می‌نگرد. این عقل (Vernuft) با عقل بحت و بسـیط یکـی قلمداد می‌شود که خود تناقضی بسیار مسلم است، اما این پرسش که عقل خود را به چه محدود می‌سازد، به دلیل همان طبیعت خود از نظر اصولی با هیچ است و یا نامحدود. اگر عقل محدود باشد چه تضمینی وجود دارد که عـملکردهای آن و از جـمله فـلسفهٔ انتقادی اعتبار داشته باشد؟» ر.ک. به:

Frithjof Schuon, *Logic and Transcendence*, trans. Peter Towsend, (London: Perennial Books, 1984), pp. 34-35.

۱۰۸. «طبیعت عالم مادی تنها به‌عنوان مجموعه‌ای از پدیده‌ها بر انسان شناخته می‌شود، پدیده‌هایی که وجودشان مرهون فعالیت‌های فکر ماست و اساساً نسبت به آن فعالیت‌ها حالت نسبی دارد». ر.ک. به:

Robin G. Collingwood, *The Idea of Nature*, p. 117.

۱۰۹. رک. به: Ibid., p. 118.

۱۱۰. مهم‌ترین آثار شلینگ در فلسفهٔ طبیعت کتاب‌های ذیل‌اند:

Ideen zu einer Philosophie der Nature, Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie;

Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie Order uber den Begriff der Spekulativen Physik.

برای آگاهی بیشتر دربارهٔ شلینگ ر.ک. به:

Ernst Block, *Das Materialproblem, Seine Geschichte und Substanz, Bloch Gesamtausgabe*, vol. 7 (Fatankfurt: Suhrkamp, 1972);

Marie-Luise Heuser-Kessler, *Die Produktivitat der Nature:Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenchaften* (Berlin: Duncker and Humbolt, 1986);

Wolfdietrich Schmied-Kowarizk, *Das dialektische Verbaltnis des Menschen zur Natur* (Freiburg-Munich: Albert-Broscher, 1984).

۱۱۱. ر.ک. به:

Schelling, *Erster Entwurf*, 1799, in *Werke 2* (Munich: Beck, 1927), p. 17.

به نقل از:

Dietrich von Engelgardt, "Natural Science in the Age of Romanticism", in Antoine Faivre and Jacob Needleman (eds.), *Modern Esoteric Spirituality*, vol. 21 of *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest* (NewYork: Crossroad Publications, 1992), p. 103.

این تحلیل از افکار شلینگ به‌طور عمده و نه منحصراً بر اساس این اثر ارائه شده است.

۱۱۲. «خداوند جهان قائم بالذات و مستقل یا ارگانیسمی از مفاهیم محض و بسیط است. ذهن تنها یکی از تعینات، ولی کامل‌ترین و عالی‌ترین آنها است که خداوند در فرآیند آفرینش خود، که در عین حال فرآیند آفرینش عالم است، آن را می‌آفریند». ر.ک. به:

Robin G. Collingwood, *The Idea of Nature*, p. 122.

۱۱۳. دربارهٔ فلسفهٔ طبیعت و کیهان‌شناسی از دیدگاه هگل، منابع بسیار در دست است. برای مثال ر.ک. به:

Walter C. Stace, *The Philosophy of Hegel* (NewYork: Dover, 1955);

John M. E. McTaggart, *Studies in Hegelian Comology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1901);

Theodore L. Haering, *Hegel: Sein Wollen und sein Werk*, 2 vols. (Leipzig and Berlin: B. G. Teubner, 1929);

Olaf Breidbach, *Das Organische in Hegels Denken: Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800* (Wurzburg: Konigshausen und Newmann, 1982);

Rolf-Peter Horstman and Michael J. Perry (eds,), *Hegel Philosophie der Natur: Beziehungen Zwischen Empirischer und Spekulativer Naturerkenntnis* (Stuttgart: Klett-cotta, 1986);

Henry S. Harris, *Hegel's Development: Night Thoughts* (Jena, 1801-1806) (Oxford: Oxford University Press, 1983);

Michael J. Petry (ed.), *Hegel und die Naturwissenschaften* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Formann-Holzboog, 1986).

۱۱۴. دربارهٔ فلسفهٔ طبیعت و علوم از دیدگاه برگسون، ر.ک. به:

Milic Capek, *Bergson and Modern Physics: A Re-Interpretation and Re-Evaluation* (Dordrecht: D. Reidel; and NewYork: Humanities Press, 1971);

Peter A. Gunter (ed.), *Bergson and the Evolution of Physics* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1969);

Newton Stallknecht, *Studies in the Philosophy of Creation with Special Reference to Bergson and Whitehead* (Princeton, NewJersey: Prniceton University Press, 1034);

Pierre Trotignon, *L'Idee de vie Chez Bergson et la critique de la metaphysique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1968).

۱۱۵. مهم‌ترین آثار وایتهد که در آنها خود وی به بررسی نظام طبیعت پرداخته است عبارتند از:

Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (NewYork: Social Science Bookstore, 1941);

------, *The Concept of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

دربارهٔ تحلیل نظریات وایتهد دربارهٔ طبیعت، ر.ک. به:

Murray Code, *Order and Organism: Steps to a Whtieheadian Philosophy of Mathematics and Natural Sciences* (Albany: State University of NewYork Press, 1985);

Lvor lechlerc, *The Nature of Physical Existence* (London: Allen and Unwin, 1972);
Victor Lorne, *Understanding Whitehead* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1962);
Robert M. Palter, *Whitehead's Philosphy of Science* (Chicago: University of Chicago Press, 1960);
Ernst Wolf-Gazo (ed.), *Whitehead-Einfuhrung in Seine Kosmologie* (Freiburg-Munich: Alber Hans- Joachim Sander, 1980);
Ernst Wolf-Gazo and Harold Hotz (eds.), *Whitehead und der ProzeBbegriff* (Freiburg-Munich: Alber, 1984), Part III and IV;
Hans-Joachim Sander, *Natur und Schopfung: Die Realitat in Prozzess* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1991);
George R. Lucas, *Rehabilitation of Whitehead: An Analytical and Historical Assessment of Process Philosophy* (Albany: State University of NewYork Press, 1989), especialiy Chapter 6, "Whitehead, Hegel, and the Philosophy of Naturem" pp. 93 ff, and Chapter 10, "Philosophy of Science and Philosophy of Nature", pp. 180 ff.

در دو فصل کتاب بالا آرای وایتهد در پرتو تحولات جاری فیزیک، از جمله «قضیهٔ بل» و نظریهٔ «نظم پنهان» بوهم بررسی شده است. همچنین ر.ک. به:

John B. Cobb and David A. Griffin, *Mind in Nature: Essay on the Interface of Science and Philosophy* (Washington, D. C.: University Press of America, 1977).

برای مقایسهٔ آرای وایتهد و کانت دربارهٔ طبیعت ر.ک. به:

Gordon Treash, "The Nature of Nature: Kant and Whitehead", in Paul A. Bogaard and Gordon Treash (eds.), *Metaphysics as Foundation: Essays in Honor of Lvor Lechlerc* (Albany: State University of NewYork Press, 1993), pp. 42-58.

۱۱۶. ر.ک. به:

Whitehead, *Process and Reality*: An Essay in Cosmology, ii., iii.

۱۱۷. ر.ک. به: Ibid., p. 124.

۱۱۸. ر.ک. به: Ibid., p. 127 همچنین در منبع ذیل خلاصه‌ای از کیهان‌شناسی وایتهد به زبان ساده و روشن ارائه شده است:

Robin G. Collingwood, *The Idea of Nature*, p. 165.

۱۱۹. ر.ک. به: Jacques Maritain, *The Philosophy of Nature.*

۱۲۰. ر.ک. به:

Frithjof Schuon, *To Have a Center* (Bloomington, Ind.: World Wisdom Books, 1990).

در کتاب مرکز *داشتن*، فصل «مقولات جهان‌شمول» (ص ۸۰) از مهم‌ترین آثار شوان، او مقولات کیهانی را به اصل الهی نسبت داده است. برای آشنایی با نظریات شوان دربارهٔ پیوند میان نظام طبیعت و نظام الهی ر.ک. به:

Frithjof Schuon, *Survey of Metaphysics and Esoterism,* trans. G. Polit (Bloomington, Ind.: World Wisdom Books, 1986), pp. 25-35;

Frithjof Schuon, *From the Divine to the Human,* trans. G. Polit and D. Lamber (Bloomington, Ind.: World Wisdom Books, 1982), pp. 57-71.

دربارهٔ تحلیل آثار شوان، به‌طور کلی ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, Introduction to Nasr (ed.), *The Essential Writings of Frithjof Schuon* (Rockport, Mass.: Element Books, 1986), pp. 1-64.

۱۲۱. ر.ک. به: Frithjof Schuon, *To Have a Center*, p. 81.

۱۲۲. ر.ک. به: Frithjof Schuon, *Survey of Metaphysics and Esoterism*, p. 29.

۱۲۳. ر.ک. به: Ibid., pp. 32-33.

۱۲۴. ر.ک. به: Frithjof Schuon, *From the Divine to the Human*, p. 57.

۱۲۵. ر.ک. به: Frithjof Schuon, *To Have a Center*, p. 83.

فصل چهارم
علوم سنتی، انقلابی علمی و پیامدهای آن

چرخ گیتی دائماً در گردش است — همچو چرخ ساعت دوار ما
لیک این تشبیه بی‌سامان بود — حاصل اندیشهٔ گمراه ما
جنبش عالم ز افعال خداست — گرچه خارج باشد آن از درک ما
پرده بردار از نمای این جهان — تا ز جهل آسوده گردد جان ما

یک حقیقت زنده مظهر قدرت الهی
تجلی ظاهری حقیقت باطن انسان
این‌گونه بود شناخت انسان‌های قرون گذشته از کیهان
و آنهایی که امروزه نیز اینجا و آنجا کیهان را همان‌گونه می‌بینند
اما به ناگهان الگوی ماشین و باز هم ماشین پیدا شد
با بینشی مادی اسیر دام حرکت مدام
و طبیعت نیز به مقام ماشینی سقوط کرد بی‌هدف و تهی از روح
که نعره می‌کشد بر اساس قانونمندی‌های اعداد
بریده از عالم روح و حیات قدسی
چه فقرزده است در پرتو آن بینش
این‌گونه بر عالم آفرینش نگریستن
حتی اگر دیگر بر همه چیز همچون چرخ ساعت نمی‌نگرد
و چه غم‌انگیز است دستاوردهای آن برای ما زمینیان
در بهشتی که این چنین آزادانه و آسان منهدم می‌کنیم
مسلح به بینشی مسخ‌شده از عالم که عالم چیست
و انسان کیست که این‌گونه به آن می‌نگرد

علوم سنتی

به منظور شناخت تحولات عمیقی که علوم جدید در رابطه با نظام طبیعت به وجود آورد نخست لازم است اشاره‌ای هرچند مختصر به اهمیت علوم سنتی دربارهٔ کیهان بکنیم و این حقیقت را یادآوری کنیم که علوم سنتی برخلاف علوم جدید، در جهان‌بینی با دین یا ادیانی که در بستر تمدن‌هایشان ظاهر شده و رشد

کرده بودند وحدت نظر داشتند. در حقیقت علوم جدید نه‌تنها ادراک دینی و فلسفی از نظام طبیعت را در غرب به افول کشانید، بلکه علوم سنتی را به کلی از میان برد. همچنان‌که از قرن هفدهم به بعد در قاره اروپا و به‌ویژه در انگلستان می‌توان مشاهده کرد در بهترین شرایط، آن علوم را به حاشیه فعالیت‌های فکری و در بیشتر موارد به سطح خرافات یا به حیطه علوم خفیه یا به دامن جریان‌های باطنی‌گرای مجعول سوق داد،(۱) لیکن برخلاف آنچه اغلب تصور می‌شود علوم سنتی نه‌تنها از مقولهٔ علوم خفیه نیستند، بلکه برعکس علم شناخت طبیعت‌اند و بر اصولی مابعدالطبیعی مبتنی هستند که عمیقاً با پیش‌فرض‌های فلسفی علوم جدید تفاوت دارند. اما به هر حال علوم سنتی علومی در باب طبیعت‌اند و نظریات خاص خود را دربارهٔ طبیعت دارند و برخلاف آنچه مورخین علوم و پیروان مکتب پوزیتیویسم ادعا می‌کنند بسیار بالاتر از طلیعهٔ ابتدایی علوم جدید هستند. پس از رد جهان‌بینی علوم اسلامی و علوم قرون وسطای لاتین، علوم سنتی پایه‌ای است که علوم جدید بر اساس آن پایه‌گذاری شد، بنابراین علوم جدید تنها ادامه علوم اسلامی یا لاتینی نیست، بلکه یک تغییر بنیادین در بینش و معیارها علم جدید را از گذشته آن در قرون وسطی جدا می‌سازد. با این حال تا آنجا که دانسته‌ها و نظریات مدنظر است علم جدید بر پایه همان علوم سنتی بناگذاشته شده است.

به‌طور کلی علوم سنتی تا سال‌های اخیر در غرب مغفول بوده و اغلب به‌عنوان خرافات یا گام‌های ابتدایی در مسیر روند علم جدید تلقی شده است. حتی آن دانشمندانی که به افکار شرقی نیز گرایش داشته و در حال حاضر می‌خواهند میان علم جدید و حکمت شرقی آشتی برقرار کنند و آن را با آخرین یافته‌ها و اکتشافات علم جدید مطابقت دهند، معمولاً به علوم مابعدالطبیعی و روان‌شناسی رومی‌کنند و از علوم سنتی شرق در باب طبیعت که طی بیش از هزار سال در بستر همان حکمت پرورش‌یافته غفلت می‌ورزدند،(۲) ولی با این همه پدیده‌ای به نام علم سنتی، کاملاً متمایز از دین و فلسفه، اما در پیوند نزدیک و عمیق با آنها وجود دارد.(۳) چنان علومی نگرشی عمیق و اصیل به نظام

طبیعت دارند و از یک منظر متفاوت از علم جدید به طبیعت می‌نگرند. از طریق این علوم می‌توان وجوه دیگر طبیعت را مشاهده کرد، وجوهی غیر از آنچه که آنچنان دقیق با موفقیت و پیروزمندانه به‌وسیلهٔ علم جدید مطالعه و بررسی شده است. گویی جنبه‌ای که این‌گونه مطالعه شده تنها بُعد طبیعت است و علم جدید تنها علم مشروع برای شناخت نظام طبیعی است. این ادعا بر یک بینش مطلق‌گرایانه مبتنی است و به ندرت شناخته شده و تا همین اواخر هرگز در غرب مورد چالش جدی قرار نگرفته است.

البته علوم سنتی بی‌شمارند، همچون علوم مصری، چینی، هندی، یونانی، اسلامی و غیره. حتی در حیطهٔ هر تمدن خاص نیز علوم سنتی گوناگونی وجود دارد. این علوم بر پایه اصول مابعدالطبیعی مشخصی قرار دارند که در عین حال اصول دین و سنت همان تمدنی را تشکیل می‌دهند که این علوم در بسترشان پرورش پیدا کرده‌اند. برخی حتی به درستی این علوم را «علوم قدسی» می‌خوانند تا آن را از علوم دنیوی که پیوندهایش را با قداست گسسته است متمایز سازند.[۴]

هریک از تمدن‌های بزرگ سنتی، علوم بسیاری تدوین کردند که از طب تا نجوم را در برمی‌گیرد. ادراک کلیهٔ این علوم از نظام طبیعت بر اساس اصول دینی همان تمدنی است که این علوم در دامن آن پرورش یافتند. در اینجا قصد ما بررسی این علوم به خودی خود نیست، این مهم مستلزم کوششی همه‌جانبه و جداگانه است بلکه هدف ما نشان دادن این نکته است که چگونه این علوم تا آنجا که نظام طبیعت مدنظر است با دین اتفاق‌نظر داشتند.[۵] چنان بحثی ماهیت تغییر بنیادینی راکه در غرب با ابداع علوم جدید پیش آمد و علم با دین در مورد نظام طبیعت به گفت‌وگو ننشست روشن‌تر خواهد ساخت. این پیشامد هم به علت ایجاد تضادهای درونی در انسان و هم به دلیل رشد افسارگسیخته صنعتی که بر پایه این علم جدید قرار داشت مهم‌ترین پیامدها را در زندگی بشر به همراه داشته است. دقیقاً به همین دلیل بود که علم، به استثنای موارد بسیار نادر و خاص، کاملاً از هرگونه اصل دینی جدا شد، اما البته همین استثناها خود قاعده فوق را ثابت می‌کند.

در این بحث از میان علوم سنتی، علوم اسلامی راکه در مقایسه با علوم دیگر آشنایی بیشتری با آن داریم به‌عنوان نمونه انتخاب کرده‌ایم. در عین حال بر این نکته نیز اشراف داریم که زمینه مشترک گفت‌وگو میان دین و علم که در چهارچوب اسلام وجود دارد، در ادیان و تمدن‌های دیگر نیز دیده می‌شود. به‌عنوان مثال در چین مفاهیم کلیدی همچون تائو، یین و یانگ میان دین، فیزیک و طب مشترکاً مورد استفاده قرار می‌گیرد یا در هند نظریهٔ گوناس در شعائر و اعتقادات دینی و نیز در یوگا طب و حتی در اصول تغذیه و رژیم‌غذایی یافت می‌شود.

در حیطهٔ علوم‌اسلامی اشتراک نظر علم و دین را در یک جهان‌بینی معنوی در باب نظام طبیعت می‌توان با تحلیل یک مفهوم نشان داد. آن مفهوم المیزان و اصطلاحی است که در قرآن کریم مکرراً آمده است. خداوند در سوره‌الرحمن آیات ۷ـ۹ می‌فرماید:

> وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَ وَضَعَ الْمِيزَانَ أَلاّ تَطْغَوْا فِی الْمِيزَانِ وَ أَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلاتُخْسِرُوا الْمِيزَان.
>
> خداوند آسمان‌ها را برافراشت و میزان را در عالم قرار داد. حکم کرد که ای بندگان هرگز از میزان عدل سرپیچی نکنید، و هرچیز را به میزان عدل و انصاف بسنجید و در میزان [عدالت/ اعتدال] نادرستی نکنید.

مفسرین بی‌شماری سعی کرده‌اند معنای مفهوم کلیدی میزان راکه از لحاظ ریشه لغوی از وزن مشتق شده تفسیر کنند. برخی میزان را به ضرورت حفظ و رعایت اعتدال اخلاقی در این دنیا و بعضی دیگر آن را به ترازویی که در آخرت اعمال انسان با آن سنجیده می‌شود تفسیر کرده‌اند. در حقیقت در طول قرون متمادی آثار بی‌شماری در عالم اسلام دربارهٔ اخلاق با عنوان «میزان‌الاعمال» نگارش یافته است. مفسرین دیگر اصطلاح میزان را با بصیرت تفسیر کرده‌اند که در پرتو آن انسان می‌تواند میان ابعاد مختلف زندگی تعادل برقرار سازد و این مفهوم را با فرقان که یکی از اسمای قرآن است یکی دانسته‌اند. بی‌مناسبت نیست که یکی از مهم‌ترین تفاسیر قرآن که در همین قرن حاضر و به قلم علامه سید محمدحسین طباطبایی نگارش یافته *المیزان* نامیده شده است.(۶)

در برخی از مکاتب خاص فلسفهٔ اسلامی میزان به‌عنوان تعادل عالم تعبیر شده که به برکت حکمت خداوند تعبیر شده است که هر شیء را در جای خود قرار می‌دهد و همهٔ اشیا را بر اساس مقدار و اندازه صحیح و عادلانه‌ای خلق کرده است. به همین جهت این اصطلاح رابطهٔ نزدیکی با نظام حاکم بر طبیعت دارد.

جابر بن حیان بنیانگذار علم کیمیا در اسلام بر اساس مفهوم میزان، علم فیزیک و کیهان‌شناسی تمام عیاری تدوین کرد که نه‌تنها به تعادل کمّی بلکه به گرایش نفس عالم و تعادل میان ابعاد درونی و بیرونی جوهرهای مادی پرداخته است. در واقع میزان در علم کیمیای جابر بن حیان مسئله‌ای محوری است(۷) و از طریق او بر کیمیاگران بی‌شمار بعد از وی بسیار نفوذ داشته است.

مورد دیگر استفاده از اصطلاح میزان، وزن، تعادل و مقدار به معنای مادی و فیزیکی آن است که توسط فیزیک‌دانانی چون ابوریحان بیرونی و ابوالفتح خازنی به کار گرفته شده است. این دو دانشمند به تبعیت از سنت یونانیان که به‌ویژه با نام ارشمیدس همراه است رسالاتی نیز دربارهٔ کاربرد میزان در فیزیک جهت اندازه‌گیری اوزان نگاشتند. ابوالفتح خازنی در قرن دوازدهم میلادی رسالهٔ *المیزان الحکمة* را نگاشت. در آن رسالهٔ وی به مسئله مکانیک و فشار مایعات پرداخت و نظریات دانشمندان پیشین مسلمان همچون زکریای رازی و بیرونی و نیز دانشمندان یونانی چون هیرون[1] و ارشمیدس را در آن منعکس ساخت. این کتاب که حتی اگر از نقطه‌نظر تطور علوم جدید مورد بررسی قرار گیرد مأخذی مهم و معتبر در تاریخ علوم است،(۸) اگر به آثاری از خازنی تا جابر بن حیان و نیز کتب بی‌شماری در روان‌شناسی، اخلاق، معادشناسی و متافیزیک که در آنها از اصطلاح قرآنی میزان و وزن استفاده شده نظری بیفکنیم به‌روشنی درخواهیم یافت که جهان‌بینی مشترک و واحدی بر ذهنیت دانشمندان، فیزیک‌دانان، شیمی‌دانان، فلاسفه و شارحان قرآن حکمفرما بود. با اینکه هریک از آنان معنای خاصی از این اصطلاح چندبُعدی را در نظر داشتند، اما طنین

1. Heron

معنای این اصطلاح در روح آنان در سطوح مختلف بسیار حقیقت داشت. نظام طبیعت که توسط علوم سنتی مطالعه و تبیین شده است، چنان‌که به‌وضوح در تأثیر عملی و کاربردی گونه‌های خاصی از طب سنتی ـ که در حال حاضر به‌طور روزافزونی در میان غربیان مقبولیت یافته ـ نه‌تنها بُعدی از یک حقیقت چندبعدی بود، بلکه همچنین در عین حال با علوم و جهان‌بینی دینی نیز پیوند داشت. این علوم مطیع و بردهٔ علوم دینی همچون علم تأویل باطنی، کلام یا فقه نبودند، اما هرگز بر ضد اصول مابعدالطبیعی دین برنخاستند و یا علیه دین جامعه‌ای که در آن پرورش یافته بودند، طغیان نکردند.

این زبان مشترک گفت‌وگو در اثر ظهور علم جدید از میان رفت. در نتیجه نظریهٔ دینی نظام طبیعت که همیشه بر نمادگرایی بنیان داشت یا به صورت بی‌ربطی درآمد یا به صورت موضوعی کاملاً ذهنی جلوه داده شد. به همین جهت نیز موجب شد که تعالیم کیهانی دین غیر واقعی یا بی‌ربط جلوه کند. همچنین به دلیل از بین رفتن وحدت نگرش و دیدگاه در مورد کیهان «قوانین طبیعت» از ضوابط و قوانین اخلاقی جدا شدند و علم به طبیعت از ریشه از اصول اخلاقی دینی جدا گردید. نتیجهٔ این جدایی و شقه شقه شدن، بیگانه شدن انسان از تصویر کیهان بود. تصویری که توسط انسان خلق شد مقامی کاملاً ذهنی و غیرقابل تأویل داشت و طبیعت را تنها جسمی بی‌روح و تهی از هرگونه اهمیت معنوی تلقی می‌کرد که از یک سو آزادانه و بدون هراس از سرزنش و تنبیه مورد تحلیل و تشریح قرار می‌گرفت و از سوی دیگر طمع‌کارانه آماج غارت و تجاوز می‌گردید، بنابراین بسیار مهم است که سعی کنیم عمیقاً درک کنیم که بینش علمی جدید در مورد نظام طبیعت چگونه بنیان گذاشته شده و چگونه از چهار قرن پیش تا به امروز تطور پیدا کرده است. این موضوعی است بسیار وسیع و تحقیقات متعددی دربارهٔ آن به عمل آمده است. به همین جهت در اینجا برای بررسی آن جز با خلاصه کردن برخی از مهم‌ترین وجوه این تحول کاری نمی‌توان کرد و به هیچ‌وجه نمی‌توان موضوع را عمیقاً شکافت یا حتی نسبت به ابعاد چندگانه آن و تفاسیر گوناگونی که طی سال‌ها از سوی متفکران ارائه شده، حق مطلب را ادا کرد.(۹)

مکانیکی کردن تصویر جهان در دوران رنسانس و انقلاب علمی

چرا انقلاب علمی در اروپا و نه در منطقه دیگری از جهان به وقوع پیوست؟ چرا نظریهٔ مسیحی در باب نظام طبیعت و نه نظریهٔ ادیان دیگر افول کرد؟ پاسخ پرسشی چنین پیچیده مستلزم بررسی و مطالعه عوامل و متغیرهای متعددی است که خارج از چهارچوب و هدف این تحقیق قرار دارد.(۱۰) به نظر ما در میان دلایل متعددی که موجب شد دین در غرب کیهان خود را از دست دهد، دلیل ذیل را می‌توان ارائه داد: ضعیف شدن بعد حکمی و تأکید آن بر اهمیت نمادین کیهان در چهارچوب مسیحیت، ظهور نوعی راسیونالیسم که از پیش تا حد قابل توجهی با نظریات تومیسم درهم آمیخته بود، سلطه اصالت تسمیه[1] در اواخر قرون وسطی، افول فلسفهٔ مسیحی و به حاشیه رانده شدن آن در این دوره که نشانگر پرورش و تشکیل علم جدید است و بالاخره مهم‌تر از همه ظهور اصالت بشر در عصر رنسانس که در فصل بعد به آن خواهیم پرداخت.(۱۱)

ادراک مسیحیت از طبیعت با انقلاب علمی زیرورو شد. در نتیجه متفکران مسیحی یا از توجه جدی به متافیزیک و الهیات بوم‌شناختی روی‌گردان شدند و یا نظریات رایج و غالب را پذیرفته و سپس سعی کردند دوباره آن را در چهارچوب الهیات قرار داده و با بینش مسیحی تفسیر کنند. پس از محاکمهٔ گالیله به ندرت اعتراض جدی یا مؤثری توسط علما و الهیون مذهب کاتولیک نسبت به ادعاهای علم جدید دربارهٔ نظام طبیعت صورت گرفت. بیشتر علمای پروتستان مذهب نیز یا همچنان الهیات غیرکیهانی خود را دنبال می‌کردند یا در یک جنگ دفاعی و عقب‌نشینانه در مقابل هجوم ادعاهای علمی در مورد نظام طبیعت و پیکر انسان درگیر می‌شدند. تنها در طول حیات نسل پیشین و آن هم در پرتو بحران محیط زیست بود که اوضاع ـ تا آنجاکه به احیای توجه به طبیعت در چهارچوب جریان‌های فکری عمده مسیحیت مربوط می‌شود ـ در غرب تغییر کرده است (و ما در فصل ششم به آن خواهیم پرداخت). صرف‌نظر از

---

1. Nominalism

ماهیت عواقب انقلاب صنعتی و یا هر دلیل دیگر، مهم این است که به یاد داشته باشیم که انقلاب علمی نخستین دوره در تاریخ بشر را رقم زد که در آن مجموعه‌ای کاملاً ساخته و پرداخته دست بشر جایگزین ادراک دینی نظام طبیعت شد. این ادراک نه‌تنها غیر دینی بود، بلکه در عین حال برخی از اساسی‌ترین اصول نگرش دینی بر طبیعت را به چالش دعوت کرد و به زیر سؤال کشید.

هرچند رنسانس شاخص قطع ارتباط ناگهانی غرب با تمدن قرون وسطای مسیحی و ظهور شکاکیت و اصالت بشر است، اما انقلاب علمی و صنعتی در آن دوره به وقوع نپیوست. علوم عصر رنسانس، تا حد قابل توجهی هنوز ادامه علم اسلامی و لاتینی قرون وسطی بود. حتی اگر دانشمندی چون پاراسلسوس[1] آثار طبی رازی و ابن سینا را سوزانید، با این حال وی هنوز در حیطهٔ همان جهان‌بینی عمل می‌کرد که میان علوم لاتین و علوم اسلامی مشترک بود.[۱۲] با این همه بذر انقلاب علمی در دوران رنسانس کاشته شد و بسیاری از متفکران آن دوره کماکان توجه بسیار به کیهان‌شناسی و اهمیت فلسفی نظام طبیعت را نشان می‌دادند.

قبل از اینکه انقلاب علمی و صنعتی حتی امکان تحقق داشته باشد ضرورت داشت که جهان‌بینی ارسطویی نابود شده و از میان برداشته شود. این نابودی نه‌تنها با پیدایش علم نجوم جدید، بلکه در عین حال از چند منبع دیگر پیش آمد. عامل نخستین گسترش مکتب هرمسی بود که به دنبال ترجمه مجموعه آثار هرمس توسط مارسیلیو فیچینو[2] تحقق یافت و در فصل پیشین به آن اشاره کردیم. دوباره توجه و علاقه به جادو و بسیاری از علوم سنتی که بر اساس هماهنگی میان سطوح و مراتب مختلف حقیقت کیهانی قرار داشت پیدا شد. اخترشناسی دوران رنسانس مثال بسیار مشخص و مشهوری در این زمینه است. تمام این جریان‌ها بر اساس نگرشی بر نظام طبیعت قرار داشت که هم از

---

1. Paracelsus
2. Marsilio Ficino

بینش ارسطویی و هم از بینش مکانیکی بسیار تفاوت داشت و طولی نکشید که به صورت بینش غالب درآمد. این مکاتب همگی ادامه علوم سنتی و کیهان‌شناسی باطنی بودند، اما حال دیگر اساساً از اصول متافیزیکی خود جدا شده و هرچند نه تماماً ولی تا حد قابل توجهی در خارج از بینش سنتی مسیحیت روییده و رشد کرده بودند. این مکاتب در انهدام بینش ارسطویی طبیعت بسیار مؤثر واقع شدند، لیکن طولی نکشید که خود نیز جایگزین «فلسفهٔ مکانیکی» دیگری شدند.

عصر رنسانس همچنین شاهد پیدایش طبقه معمار ـ هنرمند به‌ویژه در ایتالیا گردید. مردانی چون فیلیپو برونلسکی نظریه‌ای دربارهٔ طبیعت ارائه دادند که فلسفهٔ رایج ارسطویی را مورد چالش قرار داد و به تضعیف و سپس انهدام آن بسیار کمک کرد.(۱۳) این مردان همچنین به ساختن تصویری از یک نظام تحمیلی طبیعت پرداختند. این تصویر که بر اساس اصالت بشر رایج زمان و آرای بیکن دربارهٔ علم قرار داشت در اواخر رنسانس در قرن شانزدهم رواج یافت و مقدر بود که شاهد آغاز انقلاب علمی باشد. درست در همین مرحله آخر رنسانس بود که طبیعت به‌عنوان ابزار و ماشین مطرح شد و به‌زودی جایگزین مفهوم پیشین از طبیعت شد که طبیعت را شیء جاندار و ذی‌شعور می‌دانست. مفهوم مزبور نه‌تنها توسط دانشمندان و فلاسفه مسیحی قرون وسطی یا فلاسفه یونان مطرح و پذیرفته شده بود، بلکه بیشتر متفکرین اولیهٔ رنسانس نیز هنوز با عناصر اخذ شده از کیهان‌شناسی‌های گوناگون سنتی عجین بودند.

نظریهٔ جدید نگرش بر طبیعت به‌مثابهٔ یک ماشین و نظام طبیعت به‌عنوان نظامی مکانیکی بر اساس این عقیده قرار داشت که چون طبیعت خود خالی از حیات و شعور است، پس نظم و نظام آن تابع قوانینی است که به دست موجودی ذی‌شعور یعنی خداوند که خارج از حیطهٔ طبیعت قرار دارد بر آن تحمیل شده است. بر اساس این تعبیر خداوند صانع طبیعت است و از آن جداست. ذهن بشر توانست این نظم و قانونمندی‌های آن را که به خودی خود ثابت و غیرقابل انکار و تغییرناپذیرند مطالعه کند. در نتیجه نوعی ثنویت آن

گونه که در آثار دکارت و حتی اسپینوزا مشهود است پیش آمد، اسپینوزایی که علی‌رغم اصرار و پافشاری بر وجود جوهر واحد مجبور شد بپذیرد که فکر و امتداد، صفات متمایز آن جوهر واحدند. این دوگانگی همچنین مشغله ذهنی بیشتر فلاسفه بعدی غرب همچون هیوم، کانت، برکلی و هگل گردید و همهٔ آنان با وجود تفاوت‌های بسیار به نتیجه واحدی رسیدند، «در تحلیل نهایی پاسخ همهٔ آنان در همهٔ موارد یکی بود، به این معنی که ذهن طبیعت را می‌سازد و طبیعت محصول فعل مستقل و خودساخته ذهن است».(۱۴) در پرتو این مفهوم ذهنی جدید از واقعیت مادی، طبیعت به سطح یک ماشین تقلیل پیدا کرد که باید به‌وسیلهٔ ذهن بشر مورد مطالعه قرار گیرد و به کمک قانونمندی‌هایی که تنها در حد فهم ذهن است ادراک شود. خداوند نیز به سطح ساعت‌ساز یا آسیابانی تقلیل داده شد و نقشی یافت که به نظر بسیاری از پیروان متأخر نیوتن کاملاً بی‌فایده بود. با این ترتیب تحول عمیقی در ادراک نظام طبیعت در اواخر دوران رنسانس به وجود آمد. هرچند نظریات غیرمکانیکی دربارهٔ طبیعت تا قرن هفدهم نیز اهمیت خود را تا حدی حفظ کرد با این حال چنین مقدر بود که نظریهٔ جدید بنیان علوم جدید را تشکیل دهد.

پیدایش نظریهٔ قوانین طبیعت

جدا شدن مفهوم نظام طبیعت از تعبیر سنتی آن و جانشین کردن آن با قانونمندی‌هایی که بر عملکرد ماشین حکمفرماست ـ نظریه‌ای که در پیدایش انقلاب علمی و افول ادراک سنتی ـ دینی از طبیعت بسیار مهم است ـ پیوند و ارتباط نزدیکی با نظریهٔ جدید «قانونمندی‌های طبیعت» دارد که در همین زمان ظاهر شد و در قرن هفدهم به صورت نظریهٔ غالب درآمد. برای درک چگونگی پذیرش چنین مفهومی در غرب و نه در هیچ تمدن دیگر لازم است کمی به تاریخچه آن بپردازیم. همچنان‌که قبلاً نیز تذکر داده شد تقریباً در کلیهٔ ادیان ضوابط اخلاقی و قوانین حاکم بر طبیعت با یکدیگر پیوند دارند.(۱۵) در میان اقوام سامی ۲۰۰۰ سال قبل از میلاد مردوخ رب‌النوع خورشید قانون‌گذار

آسمانی تلقی می‌شد. در ادیان ابراهیمی یکی از مهم‌ترین وظایف خداوند تدوین قوانین هم برای بشر و هم برای طبیعت است. یکی از اسمای الهی در اسلام شارع / قانون‌گذار است. در زبور (۱۴۸:۶) دربارهٔ قوانین الهی آمده است که «خداوند این قوانین را ابدی آفریده است، کسی از حکمی که خداوند صادر فرموده تخطی نخواهد کرد». در ادیان هندی و خاوردور نیز منشأ الهی قانون به‌عنوان نقش محوری، با اصطلاحاتی چون دارما[1] و لی[2] نشان داده شده است.[(۱۶)]

در یونان و رم باستان نظریهٔ کیهان و قوانین حاکم بر آن توسط دموستنس[3] در قرن چهارم قبل از میلاد ذکر شده است،[(۱۷)] اما به این نظریه به‌ویژه توسط فلاسفه رواقی نیز تأکید شده است. این فیلسوفان که زئوس را با قانون جهان‌شمول یکی می‌انگاشتند بر نظریهٔ قانون طبیعی رم به‌عنوان قانونی که بر همهٔ انسان‌ها با فرهنگ‌ها و سنت‌های گوناگون بومی حاکم است نیز تأثیر گذاشتند. یهودیان نیز هنگامی که دربارهٔ هفت فرمانی که خطاب به اخلاف حضرت نوح نازل شد گفت‌وگو می‌کنند نظریهٔ قوانین طبیعی را که با Jus gentium قانون رم مطابقت دارد تدوین کرده بودند؛ مسیحیان نیز این نظریه را پذیرفتند. در قرن ششم ژوستینین[4] در مجموعهٔ قوانین مدنی[5] حتی از قانون طبیعی صحبت به میان کشیده است که بر عالم حیوانی نیز حاکم است.

سنت توماس آکوینی جریان‌های گوناگون فکری را دربارهٔ قانون طبیعی در چهارچوب مسیحیت تدوین کرد. بنا به گفته وی سه نوع مختلف نظم قانونی وجود دارد:[(۱۸)]

۱ـ قوانین ابدی[6] که در کلیه ازمنه بر همهٔ اشیا حاکم‌اند؛
۲ـ قوانین طبیعی[7] که بر انسان حاکم است؛

1. Dharma
2. Li
3. Demosthenes
4. Justinian
5. Corpus Juris Civilis
6. lex aeterna
7. lex naturalis

۳ـ قوانین وضعی[1] که توسط انسان وضع شده و مرکب است از قوانین آسمانی[2] و قوانین کلیسا که از روح‌القدس الهام گرفته و بالاخره قوانین بشری[3] که توسط قانونگذاران و حکومت‌گران وضع شده است.

از آنجا که قانونمندی‌های حاکم بر طبیعت ریشه و منشأیی قدسی دارند سنت توماس تأکید می‌کند که «هر قانونی که به‌وسیلهٔ انسان وضع شده تنها به آن نسبتی که از قوانین طبیعت منشأ گرفته اعتبار و ماهیت قانون دارد».(۱۹) این نظریه مؤید اعتقادی است که در هر گوشه عالم و حتی مناطق دورافتاده همچون چین و جهان اسلام وجود داشت. در چین قوانین بشری (فا) همیشه تابعی از اصول یا قوانین کیهانی (لی) است و اگر میان آن قوانین با قوانین کیهانی تضادی وجود داشته باشد باید کنار گذاشته شود. به همین منوال در اسلام نیز قانون یا ضوابط وضع شده توسط انسان همیشه تابعی از شریعت یا قوانین الهی است که نه‌تنها بر انسان بلکه بر کل کیهان حاکم است.(۲۰)

در غرب برخلاف تمدن‌های دیگر مفهوم قانون حاکم بر انسان و طبیعت که به اراده و امر خداوند وضع شده به‌سرعت از محتوای دینی تهی شد و با آغاز عصر اصلاحات دینی[4] و تحولات ناشی از آن عقل انسانی جایگزین اراده خداوند گردید. این تحول بود که موجب پیدایش «قانون طبیعت» به مفهوم جدید آن گردید، قوانینی که حتی اگر در اصل به‌عنوان قوانین الهی پذیرفته می‌شد، حال دیگر متکی بر عقل و استدلال بشر و قابل تبیین توسط عقل انسانی تلقی می‌شد و دیگر به اراده خداوند وابسته و متکی نبود. با آغاز قرن هفدهم این مفهوم جدید به‌طور کامل جای خود را تثبیت کرد.

جوردانو برونو قبلاً سعی داشت بر اساس قوانین ابدی سنت توماس قوانینی در باب طبیعت تدوین کند. کپلر از مفهوم قانون طبیعت استفاده کرد. برعکس، گالیله از این امر خودداری کرد. دکارت در رسالهٔ *گفتار در روش*[5] این نظریه را بسط

---

1. les positiva
2. lex divina
3. lex humana
4. Reformation
5. *Discourse on Method*

داده و از قوانینی که خداوند در دل طبیعت قرار داده سخن به میان آورد و بالاخره بویل و نیوتن آزادانه از این نظریه استفاده کردند.

با کنار گذاشتن اعتقاد به نظریهٔ نظام کیهانی و قوانینی که توسط خداوند و بر اساس ارادهٔ الهی وضع شده و بر انسان و طبیعت هر دو حاکم است تا پذیرش نظریهٔ «قوانین طبیعت» جدا از قوانین معنوی و اخلاقی که به‌طور کامل با شعور بشری قابل کشف است و معمولاً با قوانین ریاضی یکی قلمداد می‌شود تحول عمده‌ای صورت گرفت و نقش بسیار مهمی در پیدایش علوم جدید ایفا کرد.

این نظریهٔ جدید دربارهٔ قوانین طبیعت همچنین ادراک اولیه مسیحیت را دربارهٔ این موضوع به افول کشانید، هرچند که متکلمان بعدها در «مسیحی» ساختن مفهوم قوانین طبیعت که در قرن هفدهم رواج داشت بسیار کوشیدند. جالب است بدانیم که چنین تحولی در تمدن‌های دیگری که سنت علمی طولانی نیز داشتند مانند تمدن هند، چین و اسلام رخ نداد و این نکته‌ای است که در جدا ساختن مسیر دنیای غرب و تمدن‌های دیگر ـ تا آنجا که به ادراک نظام طبیعت و اهمیت دینی آن مربوط می‌شود ـ بسیار مهم است.

کوپرنیک، مکتب کوپرنیکی و «عالم نامتناهی»

ظهور کوپرنیک شاخص آغاز عصر از میان رفتن نظریات سنتی دربارهٔ نظام کیهانی است که نهایتاً به تبلور نظریهٔ عالم به‌عنوان ماشین توسط نیوتن منجر گردید. قبل از کوپرنیک دیگران نیز در یونان و ... در جهان اسلام از امکان وجود یک نظام خورشیدمرکزی[1] که از نظر متافیزیکی قابل تبیین باشد و به‌عنوان بخشی از کیهان‌شناسی باطنی که در آن خورشید به‌مثابهٔ نماد حکمت الهی مقام محوری داشت آرایی ابراز داشته بودند، اما در آن موارد اولیه نه ظاهر طبیعت منهدم شد و نه سلسله مراتب وجود که کیهان‌شناسی بطلمیوس نماد آن است آن‌گونه به افول کشانده شد. با پیدایش نظریات کوپرنیک انهدام نماد و امر

1. heliocentric

نمادین دوش به دوش هم صورت گرنت و موجب جابه‌جایی و نابسامانی معنوی و فکری گسترده‌ای گردید و تأثیرات عمیقی بر ذهن انسان غربی از شناخت خود و رابطه‌اش با کیهان به جا گذاشت.(۲۱) با از میان رفتن الگوی بطلمیوس این بعد نظام یعنی وجود سلسله مراتبی نیز از میان رفت و موجب شد که انسان مأوا و پناهگاه خود را از دست دهد و همراه با آن احساس داشتن «مأمنی» در عالم وسیعی که او را احاطه کرده بود نیز از دست رفت.

انقلاب کوپرنیک نه‌تنها تلویحاً موجب جابه‌جایی کانون کیهان از زمین به خورشید و یا از میان بردن اهمیت نقش انسان در کانون عالم گردید، بلکه نهایتاً موجب انکار این حقیقت شد که کیهان اصلاً مرکزی برای خود دارد.(۲۲) بعدها چنان که در کتاب دانشمند انگلیسی پیرو مکتب کوپرنیک یعنی توماس دیگز[1] می‌توان مشاهده کرد پیروان نظریات کوپرنیک این نظریهٔ متافیزیکی عالم نامتناهی را که توسط نیکلاس کوزایی[2] تدوین شده بود به مفهومی نجومی تغییر دادند. برونو نشان داد که اصلاً لازم نیست که این کیهان نامتناهی مرکزی داشته باشد، زیرا حتی خورشید نیز خود یکی از ستارگان بی‌شماری است که در فضای نامتناهی پراکنده‌اند، فضایی که پر از کرات بی‌شماری چون زمین است. به این ترتیب حتی خورشید نیز همگام با زمین به یک هسته بی‌اهمیت تقلیل داده شد.(۲۳)

هرچند توماس دیگز، نخستین کسی بود که دنیای کوپرنیک را به عالم بی‌انتها بسط داد، لیکن جوردانو برونو نخستین کسی بود که طرحی در این زمینه ارائه داد و مهم‌ترین سخنگو و نمایندهٔ نظریهٔ «کیهان بدون مرکز، نامتناهی بودن آن و نامحدود بودن موجودات و سکنه کیهان» است.(۲۴) برونو پدر نظریهٔ کیهان نامتناهی و گسترده است که طی دو قرن گذشته در علوم جدید طرفداران بسیار پیدا کرد، اما همچنان‌که از علاقه وی به مکتب هرمسی که قبلاً به آن اشاره شد برمی‌آید، وی بینشی غیرسنتی و جدید نداشت.(۲۵)

---

1. Thomas Diggs
2. Nicholas of Cusa

بدیهی است که نظریهٔ نامتناهی بودن کیهان اعتقاد سنتی به تعادل و حتی نظم ریاضی راکه تا آن زمان بر جهان‌بینی بیشتر دانشمندان و فلاسفه غرب حاکم بود از میان برداشت و در حقیقت دقیقاً به همین دلایل به‌وسیلهٔ دانشمندان بسیاری پذیرفته نشد. شخصیت علمی برجسته‌ای چون یوهانس کپلر این نظریه را از لحاظ علمی بی‌معنا می‌دانست. برونو در عین حال مکتب کوپرنیک را با اتمیسم تلفیق کرد و بدین‌وسیله زمینه را برای تولد کیهان‌شناسی اتمیستی هموار کرد که در قرن هفدهم جانشین نظریهٔ ماده و صورت[1] کیهان‌شناسی اسکولاستیک گردید و در آثار دکارت و به‌ویژه نیوتن شاهد آن هستیم. البته نیوتن در عین رد فیزیک دکارت این نظریه را پذیرفت که جهان طبیعت «یک ماشین ذره‌ای[2] بیش نیست» است.

تمام این تحولات که پیش از هر چیز با نظریهٔ خورشید مرکزی کوپرنیک شروع شد، به از میان رفتن اعتقاد به طبیعت به‌عنوان موجودی جاندار کمک کرد و کیهان را تنها به ماده منظم و دارای ساختار تقلیل داد. ماهیت معنوی جوهر آسمان‌ها و طبیعت فرشته‌خوی نیروهایی که کرات و ستارگان را به حرکت وامی‌داشت در نظر انسان جدید از میان رفت و به او احساس قدرت فزاینده‌ای بخشید. حال دیگر انسان می‌توانست تنها با مطالعه زمین علم خود را به آسمان‌ها و در واقع به تمام کیهان بسط دهد.(۲۶) سیبی که بر سر نیوتن افتاد نیرویی را به یاد او آورد که به برکت یکپارچه شدن کیهان که در پرتو مکتب کوپرنیک صورت گرفته بود کرات را به حرکت وامی‌داشت. از آن پس دیگر تفاوت‌های کیفی بی‌ربط و بی‌معنا شد. دیگر هیچ چیزی جز یک جوهر واحد که تمام کل کیهان را تشکیل می‌داد وجود نداشت و آن جوهر نیز تنها با کمیت خود مشخص می‌شد. دیگر تفاوت میان اشیا فقط تفاوت کمّی و ساختار ریاضی آنان بود. عصر مکانیزه کردن کیهان و تقلیل نظام طبیعت به نظامی مکانیکی فرارسیده بود. جای شگفتی نیست که جان دان[3] ـ شاعر بزرگ دوران ملکه الیزابت ـ چنین مرثیه‌ای می‌سرود:

---

1. hylomorphism
2. corspuscular machine
3. John Donne

فلسفهٔ نوینی همهٔ کسانی را که در
تردید به سر می‌برند فرامی‌خواند
عنصر آتش کاملاً خاموش شده است
خورشید گم‌شده و زمین نیز
عقل هیچ مردی نمی‌تواند به او بگوید که
در کجا به جست‌وجوی زمین بپردازد
و انسان آزادانه اعتراف می‌کند که این دنیا
به آخر رسیده است
هنگامی که در کرات و در آسمان‌ها
به جست‌وجوی چیزهای تازه می‌پردازند
درمی‌یابند که این
دوباره قطعه‌قطعه شده است و می‌گویند:
اینکه تماماً تکه‌تکه شده، انسجام آن کاملاً از بین رفته
و آنچه مانده تنها کالاست، تنها نسبت است(۲۷)

بیکن و گیلبرت

فرانسیس بیکن فیلسوف انگلیسی و دانشمند هموطن او ویلیام گیلبرت هریک به شیوهٔ خاص خود، شاخص پیدایش فلسفهٔ مکانیکی جدید در دنیای انگلیسی زبان‌اند. این هر دو به تجربه‌گرایی بسیار بیشتر از عقل‌گرایی (راسیونالیسم) بها می‌دادند. تا آنجا که روش به اصطلاح علمی استنتاج استقرایی که توسط بیکن ابداع شد مطرح است نقش وی در پیدایش علوم جدید بسیار غلو و مبالغه شده است. زیرا اگر توجه داشته باشیم که اینشتین چگونه تئوری نسبیت را کشف کرد، یا نیلز بوهر[1] به الگوی اتم دست یافت، یقیناً به این نتیجه خواهیم رسید که در حقیقت به معنای خاص کلمه چیزی به‌عنوان «روش علمی» وجود ندارد، اما نقش بیکن در مقبولیت عامه بخشیدن به علوم جدید و تعریف علم به‌عنوان جست‌وجو برای قدرت جهت سلطه بر طبیعت و نه‌تنها برای ادراک آن، بسیار

1. Niles Bohr

اهمیت داشت. در وجود فرانسیس بیکن آفرینش آن بُعد علم جدید را که درصدد سلطه برنظام طبیعت و نه ادراک آن است می‌توان یافت. نتیجه چنین علمی تحمیل نظامی کاملاً بشری بر طبیعت است که تنها هدف آن نیل به اهداف و دستاوردهای مادی است.

بیکن از یک سو مخالف سرسخت فلسفهٔ ارسطویی و به‌ویژه منطق ارسطویی بود و رسالهٔ *نو ارغنون*[1] را در رد آن نوشت.(۲۸) از سوی دیگر وی تنها یک تجربه‌گرای راسیونالیست نبود، بلکه به «فلسفهٔ شیمیایی»[2] زمان خود و نیز جادوگری عصر رنسانس نیز بسیار توجه داشت. با این همه وی در آثارش اعتقاد به اهمیت نهایی کیفیت‌ها را در طبیعت رد می‌کرد و تمایزات کیفی را به عملکرد ساختارهایی که باید از لحاظ ریاضی مورد مطالعه قرار گیرد تقلیل می‌داد. لیکن بیکن آگاهی و اشراف چندان عمیقی به معنای وحدت کیفی جوهر کیهان و اهمیت نقش ریاضیات در علوم نداشت. سهم خود وی در گسترش علوم مکانیکی جدید بسیار کم‌اهمیت‌تر از آن بود که با سهم گالیله و دکارت هم‌شأنی و برابری کند. به همین جهت مقام و سهم علمی او باید بیش از هر چیز در پرتو مقبولیت عامه که وی در مقام یک شخصیت سیاسی مقتدر در انگلستان از آن برخوردار بود درک شود.

تا آنجا که علوم جدید مد نظر است گیلبرت شخصیتی بسیار مهم‌تر از بیکن بود. در سال ۱۶۰۰ وی اثر خود را با نام *مغناطیس*[3] دربارهٔ قدرت جاذبه منتشر ساخت و ادعا کرد که قدرت جاذبه‌ای که در آهن‌ربا می‌توان یافت در کل طبیعت جریان دارد.(۲۹) هرچند گیلبرت هنوز نیروی جاذبه را از دیدگاه نیروی انیمیستی مورد مطالعه قرار می‌داد، اما اهمیت کتاب وی به خاطر پایه تجربی آن بود که در پیدایش علوم جدید اعتبار خاصی به آن می‌بخشید.(۳۰) گیلبرت با استفاده از قرن‌ها تجربه و مطالعه دربارهٔ قدرت جاذبه که به عصر پریگرینوس

1. *Novum organum*
2. chemical philosophy
3. *De Magnete*

پروتیوس[1] برمی‌گردد خود قدم به قدم همه را آزمایش و تجربه کرد. وی از آن گروه از شخصیت‌های عصر رنسانس و قرن هفدهم است که میان علم و صنعت میانجی‌گری می‌کرد.

به اعتقاد گیلبرت در مغناطیس روحی وجود دارد که موجب برانگیختن آن دسته از نیروهای روانی می‌شود که در آهن نهفته است و موجب جذب آن به آهن‌ربا می‌شود. برخلاف گالیله و دیگر معاصران خود، گیلبرت این پرسش را مطرح ساخت که طبیعت نیروی مغناطیسی چیست؟ پاسخ وی این بود که ماهیت قدرت مغناطیسی، همان نیروی جانداری است که خودبخشی از نظریهٔ حیات‌مندی زمین است. از دیدگاه گیلبرت زمین همان مادهٔ مشترک[2] است، درون آن شبیه رحم است و آهن در دل آن می‌روید. هرچند گیلبرت نظریهٔ نامتناهی بودن کیهان را پذیرفت و اعتقاد داشت که ستارگان بی‌شماری در فواصل مختلف از مرکز کیهان تا بی‌نهایت گسترده‌اند، با این حال با نظریهٔ مکانیکی بودن طبیعت مخالف بود.(۳۱) به این ترتیب گیلبرت شخصیتی بینابینی و انتقالی بود که از سویی یک پا در عالم فیزیک‌دانان پیشین و نظریهٔ جاذبهٔ زمین داشت و از سوی دیگر پایی نیز در عالم علوم تجربی داشت، علومی که مقدر بود در زمانی نه چندان طولانی طبیعت را از هرگونه عنصر معنوی و حتی عناصر مادی تهی سازد. آرای گیلبرت دربارهٔ کرهٔ زمین به‌عنوان یک مغناطیس عظیم و تأکید وی بر تجربه‌گرایی، او را شاخص مخالفت با آرای پیشینیان دربارهٔ نظام طبیعت می‌سازد. تردیدی نیست که پافشاری گیلبرت بر این نکته که نیروهای جاذبه در طبیعت جریان دارد، موجب شد که کپلر به این جمع‌بندی برسد که به دلیل «جاذبیت طبیعی» اجسام به یکدیگر، هر جسمی جسم دیگر را به خود جذب می‌کند. ضرورت جانشین ساختن واژهٔ نیرو[3] در فیزیک که شاخص یک نظام مکانیکی و نه جاندار است با واژهٔ حیات[4] از همین‌جا ناشی می‌شود.

---

1. Peregrinus Proteus
2. mater communis
3. vis
4. anima

گالیله

با وجود اهمیت دکارت و ریاضیات دکارتی، این گالیله است که باید به‌عنوان بنیانگذار نظریهٔ فیزیک ریاضی به رسمیت شناخته شود.(۳۲) وی در بخش مشهوری در *Il Saggiatore* چنین اشاره کرده است:

> فلسفه در این کتاب عظیم یعنی در طبیعت نوشته شده و پیوسته در مقابل چشمان ما گشوده است تا به آن نگاه کنیم، اما این کتاب را نمی‌توان ادراک کرد مگر اینکه انسان نخست زبان آن را بفهمد و حروفی را که آن زبان از آنها ترکیب شده است بخواند. این کتاب با زبان ریاضی نوشته شده و حروف (الفبای) آن مثلث، مربع، دایره و دیگر اشکال هندسی است که بدون آنها با قوا و امکانات بشری فهمیدن حتی یک واژه از آن کتاب غیرممکن است. بدون این حروف انسان در هزار چم تاریکی سرگردان می‌شود.(۳۳)

گالیله در این نقل‌قول که یکی از مهم‌ترین جملات عصر انقلاب صنعتی است کتاب طبیعت را که قرن‌ها توسط مسلمانان، یهودیان و مسیحیان به‌عنوان آیات قدرت خداوند و دربرگیرنده آیات قدرت الهی تلقی می‌شد به کتابی ریاضی تغییر داد که باید با دانش ریاضی که ذاتی ذهن بشر است شناخته شود. گالیله به ناگهانی‌ترین و غیرمنتظره‌ترین شیوه ممکن ادراک طبیعت[1] را که فلاسفه و دانشمندان باستان و دوران قرون وسطی به آن اعتقاد داشتند زیر و رو کرد و طبیعت را از جوهرش، از رنگ‌هایش، شکل‌ها و کیفیت‌هایش و بالاخره از کلیه ابعاد و جنبه‌های دیگر واقعیت وجودی آنکه ادیان سنتی در همه جا با نقش صنع‌الهی بر نظام کیهان معرفی می‌کردند تهی کرد.(۳۴) گالیله با از میان بردن اهمیت هر آنچه وی «کیفیت‌های ثانوی» یا کیفیت‌هایی به معنای دقیق کلمه می‌خواند و تأکید بر «کیفیت‌های اولیه» که از نظر وی چیزی جز کمیت محض نبود، ادراک دینی نظام طبیعت را نیز رد کرد. البته او ادعا داشت که این نظریه دیدگاهی افلاطونی است و از موضع سنت

---

1. natura

معتبر افلاطونی به پیروان مکتب ارسطویی معاصر خود حمله کرد. علاوه بر این بسیاری از شاگردان جدید او نیز پیروی وی را از مکتب افلاطونی تأیید کرده‌اند.(۳۵) هرچند تردیدی نیست که در آرای گالیله عناصر خاصی از آرای افلاطون وجود داشت، با این حال مشکل دریافت که یک عالم تجربی که عالَم طبیعت را به یک ماشین بزرگ تقلیل می‌دهد و مطالعه حرکات آن را از نظر ریاضی هدف فیزیک نوین ابداعی خود می‌شمارد، چگونه می‌تواند با فردی قائل به مُثُل افلاطونی که هم اصول هستی‌شناسی دنیای مادی و هم منشأ نظام آن را تبیین می‌کنند یکی شمرده شود؟ چگونه می‌توان تنها تعیینات ریاضی را با مُثُل افلاطونی یکی دانست؟ در حالی که از ریاضیات تنها بعد کمّی و نه نمادین آن مدنظر دارد؟ آیا مثلث و دایره‌ای راکه در رسالهٔ *Il Saggiatore* توسط گالیله مطرح شده، می‌توان با اشکال نمادین هندسهٔ فیثاغورث یکی تلقی کرد؟ همچنانکه می‌توان از دستاوردهای فیزیک ابداعی او پی برد، به نظر می‌رسد که هیچ چیز در ذهن گالیله بعیدتر از آن نیست. در فیزیک ابداعی گالیله یقیناً نه امکان حلول کلام (لوگوس) در جوهر این عالم و نه آنگونه که فلاسفهٔ مسیحی پیرو افلاطون از قبیل سنت ماکسیموس[1] که قبلاً از او نام برده شد ابراز داشته‌اند وجود ندارد. پافشاری بر ماهیت ریاضی‌گونه واقعیات مادی نه‌تنها بازگشت به مکتب افلاطونی نیست، که یکی از مهم‌ترین مکاتب کلامی و متافیزیکی غرب را تشکیل می‌دهد، بلکه در واقع ناقوس مرگ ادراک دینی طبیعت در غرب و پیدایش علم جدید است، علمی که بر بینشی از نظام طبیعت بنیان گذاشته شده که با افکار فلسفی و دینی مسیحیت که تا آن زمان وجود داشت بسیار متفاوت بود.(۳۶)

دلیل اینکه گالیله بیش از دکارت در ابداع فیزیک مبتنی بر ریاضیات موفق بود پافشاری آن دو بر تفوق ریاضیات نبود، بلکه به این دلیل بود که دکارت نتوانست میان فیزیک و ریاضیات تمایز قائل شود و در امر ریاضی کردن

1. St. Maximus

طبیعت بیش از حد پافشاری کرد، در صورتی که گالیله موفق شد ریاضیات را بر واقعیات فیزیکی اطلاق کرده و فیزیک نسبتاً جدیدی ابداع کند. گالیله جوان هنوز تا حدی در فیزیک قرون وسطایی ژان بوریدان[1] یا ابن باجه[2] مستغرق بود. لیکن دو عامل وی را به سوی علوم جدید هدایت کرد. عامل نخست تمایل ذهنی او به ریاضیات بود که در اثر نفوذ ارشمیدس بر او شکل گرفته بود. عامل دوم تصویر ارائه شده از جانب کوپرنیک دربارهٔ عالم بود. هنگامی که گالیله درصدد برآمد ثابت کند که نظام خورشیدمرکزی واقعیتی فیزیکی نیز در خود داشت و تنها از روی مصلحت ریاضی تدوین نشده بود، بینش کوپرنیک بر دیگر بینش‌های فکری زمان غلبه داشت.(۳۷) به این ترتیب گالیله به مسیری جدید قدم نهاد و طی آن افلاک را به واقعیتی زمینی تقلیل داد، در حالی که واقعیت زمینی را به سطح یک مسئلهٔ ریاضی پایین آورد که به‌طور عمده در ابزارهای ابداعی وی می‌گنجید.

درست است که گالیله با وجود اینکه سهم قابل توجهی در بسط نظریهٔ مقاومت اجسام داشت، هرگز طرح ابداعی خود را کامل نکرد. به‌عنوان مثال از آنجا که گالیله به نظریهٔ عالم فلکی با شعاع محدود اعتقاد داشت، هرگز نمی‌توانست تصور کند که جسمی تا ابد در یک مسیر مستقیم سیر کند.(۳۸) با آن همه وی بنیانگذار این رشته از علوم ریاضی است که در زمان نیوتن به اوج پیشرفت خود نائل شد. گالیله به برکت محاکمه مشهورش تا امروز نیز در اذهان عامه در غرب به‌عنوان نماد پیروزی عقل علیه تعصب و عقب‌ماندگی فکری شناخته شده است. در حالی که آنچه وی نماد آن است در حقیقت پیروزی ادراک کاملاً کمّی از نظام طبیعت بر ادراک دینی و کیفی است. این پیروزی نه‌تنها شاخص یک پیروزی عادی بیش نیست، بلکه نمایانگر افول کامل نظامی در غرب است که خود جانشین آن شد.(۳۹) هیچ رویداد دیگری در تاریخ اروپای نوین در رابطه با جایگزینی ادراک دینی طبیعت با «فلسفهٔ مکانیکی» مهم‌تر از

1. Jean Buridan
2. Avempace

محاکمهٔ گالیله نیست. این «فلسفه» نه‌تنها ادعا می‌کرد که علم است، بلکه مدعی بود که تنها علم مشروع برای ادراک طبیعت است. پیامدهای این واقعه را می‌توان امروز در از بین رفتن آن همهٔ حیوانات و انهدام منابع طبیعی ملاحظه کرد.

کپلر

یوهان کپلر برخلاف گالیله به نیروهای واقعی و عوامل فیزیکی حرکت و نه‌تنها علل هندسی آن توجه داشت. به همین جهت می‌توان گفت وی نخستین کسی بود که قدمی فراتر از گالیله برداشت و فیزیک فلکی را جانشین الهیات طبیعی اسکولاستیک کرد.(۴۰) کپلر اجرام سماوی را جامد و فاقد حیات و دارای کیفیتی می‌دانست که آن را «اینرسی» می‌نامید. چنین اجرامی دقیقاً به دلیل کیفیت اینرسی خود فاقد قدرت حرکت هستند. همانگونه که گالیله اعتقاد داشت، از دیدگاه کپلر نیز افلاک فاقد جنبش و حرکت بود و دیگر در آن سلسله مراتب وجود نداشت. زمین نیز همان ویژگی‌های فیزیکی افلاک را داشت. به این ترتیب کپلر زمینه را بیش از پیش برای فرضیه نیوتن هموار کرد.(۴۱)

کپلر نیز به پیروی از نظریهٔ گیلبرت دربارهٔ قوهٔ جاذبهٔ زمین معتقد بود که این نیروی جاذبه است که افلاک را به حرکت درمی‌آورد. وی در رسالهٔ *کیهان‌شناسی پر راز و رمز*[1] که به سال ۱۵۹۷ نگاشت در عین تأیید نظریهٔ خورشیدمرکزی فیثاغورث، نظریهٔ روح عالم[2] راکه در قلب خورشید واقع است مطرح کرد. لیکن در چاپ دوم کتاب مزبور مفهوم قوه فیزیکی را جایگزین نظریهٔ روح عالم کرد. افزون بر این کپلر بر رؤیت افلاک بسیار تأکید می‌نهاد و نظریهٔ افلاطون را دربارهٔ جمادات به‌عنوان الگوی افلاک می‌پذیرفت، زیرا با مشاهدات نجومی هماهنگ بود.(۴۲) لیکن آرای کپلر بُعدی واقعاً فیثاغورثی نیز دارد. پس از تألیف رسالهٔ *کیهان‌شناسی پر راز و رمز* که تنها به اصول هندسی افلاک می‌پرداخت، وی دریافت که کیهان ایستا نیست، بلکه پویاست و به همین جهت باید به

1. *Mysterium Cosmograhicum* 2. anima mundi

جست‌وجوی تعادل و هماهنگی در کیهان پرداخت «زیرا خداوند در عین حال که خالق طرح‌هاست، اما تنها معمار نیست بلکه موسیقیدان هماهنگ‌کننده نیز هست ـ حقیقتی که فیثاغورثی‌های عصر باستان به نیکی دریافته بودند».(۴۳)

کپلر که خود نیز موسیقی‌دان و عمیقاً علاقه‌مند به نظریهٔ تعادل و هماهنگی بود در سال ۱۵۹۹ به مطالعه روابط هماهنگ کیهان و به‌ویژه به اطلاق این نظریه به عالم کیهان پرداخت. حاصل این جست‌وجو رسالهٔ *عالم هماهنگ*[1] است که نظریات وی را دربارهٔ نظام نجومی و مطالعه کرات دربردارد. از دیدگاه کپلر این موقعیت بسیار غنیمت بود، زیرا به وی فرصت می‌داد که دربارهٔ تعادل کیهان به تفکر بنشیند و آنچه را که وی اسرار نظام کیهانی می‌پنداشت و خداوند به لطف خود به وی نشان داده بود کشف کند.(۴۴)

مطالعات کپلر دربارهٔ عالم کرات نشان‌دهنده یکی از مهم‌ترین موارد نفوذ نظریهٔ فیثاغورث دربارهٔ هماهنگی و تعادل به حیطهٔ فعالیت‌های علمی جدید است. کپلر که خود در عین حال شاید نخستین کسی است که دربارهٔ «قوانین طبیعت» سخن به میان آورد، هنوز نظم و هماهنگی را که در حرکت کرات کشف کرده بود و به مفهوم فیثاغورثی آن ادراک می‌کرد. در نظر کپلر عناصر عرفانی آرای فیثاغورث و علوم جدیدِ مبتنی بر ریاضی کردن طبیعت به مفهوم جدید آن تلفیق شد، اما علاقه وی به اصول سنتی تعادل نتوانست تعدیلی در گرایش علوم جدید به تعریفی کاملاً کمّی از نظام طبیعت به‌عنوان ماده در حرکت ایجاد کند. همین نظریه وی دربارهٔ «قانونمندی‌های حرکت کرات» بعدها بر سیر علوم جدید بسیار اثر گذاشت. علاقه وی به تفکر دربارهٔ وجود هماهنگی در کیهان به‌عنوان منبع الهامات خصوصی نابغه‌ای غیرعادی تعبیر شد که به همان نظام کمّی که وی در کشف آنچنان سهم عمده‌ای داشت، بی‌ارتباط بود.(۴۵)

---

1. *Harmonice Mundi*

دکارت

در فصل پیش نقش مهم رنه دکارت را در پیدایش فلسفه بررسی کردیم. در اینجا یک بار دیگر، اما این‌بار در مقام یک دانشمند علوم تجربی به بحث دربارهٔ او می‌پردازیم. با اینکه فیزیک‌دانان متأخر دکارت را شدیداً مورد انتقاد قرار داده‌اند، با این حال وی با نگرشی ریاضی به زمان، مکان و ماده عمیق‌ترین تأثیرات را بر بنیان علوم جدید به جا گذاشت. دکارت درصدد تدوین فیزیکی بود که همچون ریاضیات از اصول مسلم استنتاج شده باشد. وی فیزیک را همچون تنهٔ درختی تلقی می‌کرد، که ریشه‌های آن در عالم مابعدالطبیعه است، البته آن‌گونه که وی از مفهوم متافیزیک ادراک می‌کرد.(۴۶)

از دیدگاه کپلر، گالیله و نیوتن ساختار عالم مادی اساساً مبنای ریاضی داشت، لیکن دکارت پا را فراتر گذاشته علوم طبیعی و ریاضی را یکی می‌دانست. به گفته دکارت «علوم طبیعی در ماهیت ریاضی‌گونه‌اند، اما نه‌تنها به معنای عام کلمه که از ریاضیات و صرف‌نظر از کاربرد آن درک می‌شود، بلکه به مفهوم خاص و محدود کلمه. به این معنی که ذهن انسان در اثر کوشش خود به همان شیوهٔ علوم ریاضی، علوم طبیعی را نیز به وجود می‌آورد».(۴۷)

روش دکارت در مطالعه طبیعت در رسالهٔ *قواعد هدایت ذهن*[1] شرح داده شده است. در این رساله دکارت ادعا دارد که دانش علمی در کلیهٔ زمینه‌ها همچون ریاضی از طریق استنتاج از اصول مسلم کسب می‌شود، البته سهم خود وی در علوم به‌طور عمده در زمینهٔ ریاضیات و مشخصاً در هندسه توصیفی بود. اما حتی در زمینهٔ فیزیک نیز دکارت بر یکی بودن ماده با ویژگی‌های ریاضی و کمّی محض تأکید داشت و نظرات وی با وجود اینکه توسط نیوتن رد شد با این حال آثار ماندگاری بر علوم جدید به جای گذاشت. به‌عنوان مثال تلقی ماده به‌عنوان کمیت محض و اعتقاد به ثنویت آن از نظر معرفت‌شناسی خود مدیون آرای دکارت است.(۴۸) دکارت یکی از مهم‌ترین

1. *regulae ad Directionem Ingenii*

سخنگویان عصر انقلاب علمی در زمینهٔ تقلیل کیفیت به مقوله‌ای کاملاً ذهنی است.(۴۹) وقتی دکارت می‌گوید که «سنگین بودن، سخت بودن یا رنگ ماده نیست که طبیعت جسم را تشکیل می‌دهد بلکه تنها بُعد و امتداد آن است» به‌صراحت ماده را با امتداد یکی می‌داند.(۵۰) افزون بر این «طبیعت جسم به‌طور کلی این نیست که جسم دارای سنگینی، سختی یا رنگ باشد یا اینکه به نحو دیگری بر حواس انسان اثر گذارد، بلکه تنها در این است که جوهری است که در طول و عرض و عمق امتداد یافته است». در فرآیند متحول شدن طبیعت از موجودی زنده و جاندار به جسمی بی‌جان به هیچ گفته‌ای صریح‌تر از این نیاز نیست. با این تعریف طبیعت چیزی جز کمیت محض نیست. فیزیک دکارت چندان مقبولیت نیافت، اما فیزیک گالیله بنیان فیزیک جدید گردید. با این حال ادراک این فیلسوف و ریاضی‌دان فرانسوی از ذرات ماده که با خواص ریاضی آن یکی تلقی می‌شد، از این جهت که نظریهٔ جدیدی دربارهٔ طبیعت بود و نظام طبیعت را نظامی کاملاً ریاضی و مکانیکی می‌شمرد به‌عنوان یک مؤلفهٔ مهم همچنان باقی ماند.(۵۱)

نیوتن

همان‌طور که تقریباً همهٔ مورخین تاریخ علوم تأیید کرده‌اند انقلاب علمی با آیزاک نیوتن آغاز شد و نظریه او که در رسالهٔ *اصول* تدوین شده نه‌تنها در حیطه علوم بلکه در بیشتر زمینه‌های فرهنگ غرب تا این زمان شاخص ادراک نظم در طبیعت بوده است. به تعبیری دو نیوتن و یا دو وجه از این چهره برجسته علوم جدید را می‌توان ملاحظه کرد. نیوتنی که خالق آثاری چون *اصول* و *نورشناسی‌ها*[1] است، و دیگر نیوتنی است که تقریباً کاملاً ناشناخته و نویسنده آثاری چون *شرح بر انجیل* و رسالاتی دربارهٔ علم کیمیاست. چهرهٔ دوم نیوتن که عمیقاً با بینش استدلالی علوم جدید در تناقض است تا همین سال‌های اخیر به

1. *Opticks*

بوته فراموشی سپرده شده بود و حتی در حال حاضر نیز تنها برای شناخت بیشتر مجموعه افکار و شخصیت این مشهورترین فیزیک‌دان تاریخ مورد توجه قرار می‌گیرد، لیکن اطلاعات چندانی به آنچه از ادراک مفهوم نظام طبیعت در علوم جدید در دست است نمی‌افزاید.[۵۲] به همین دلیل در اینجا به بررسی نخستین بُعد شخصیت وی می‌پردازیم.

آرای نیوتن که در رسالهٔ اصول بیان شده بر مبنای چندین نظریهٔ متفاوت قرار دارد از قبیل «علم جهان‌شمول» دکارت، روش‌ها و اصولی که توسط فرانسیس بیکن تدوین شده، کیهان‌شناسی و فیزیک گالیله، نظریهٔ ویلیام گیلبرت مبنی بر وجود قدرت جاذبه میان اجسام، نظریهٔ نیرو، ثبات و بالاخره ذره‌گرایی (اتمیسم) کپلر که در فلسفهٔ نو اپیکوری ریشه دارد.[۵۳] نیوتن کلیه این یافته‌ها را با هم تلفیق کرد تا آفرینش علم جدیدی را کامل کند که ابطال‌گر قطعی نگرش‌های پیشین دربارهٔ طبیعت و آغاز عصر نظریهٔ نوینی در این زمینه است. علاوه بر این در وجود نیوتن علوم جدید هم استقلال و هم اعتباری تازه کسب کرد و امکان یافت که نفوذ عمیقی بر جوامع غرب و ـ از طریق رواج تجددگرایی ـ در دیگر نقاط جهان به جا گذارد.[۵۴]

تا آنجا که نظم مدنظر است، نیوتن هم در رسالهٔ نظری *اصول* و هم در رسالهٔ تجربی *نورشناسی‌ها* همان بینشی را منعکس می‌سازد که بر مبنای اعتقاد به وجود روابط لازم قابل تبیین از نظر ریاضی قرار دارد که در موضوع مورد مطالعه وجود دارد.[۵۵] همانند پیشینیانی چون گالیله و دکارت، نیوتن نیز نظام طبیعت را معیاری کمّی می‌دانست. از دیدگاه او نیز طبیعت از حجم، شکل، اندازه و حرکت اجسام ترکیب یافته و دیگر کیفیت‌های مشهود تنها بازتاب اشیای مدرِک به آن «واقعیات» کمّی و نهایتاً حرکت ذرات بود. آنچه نیوتن به آرای اسلاف خود و به‌ویژه گالیله افزود این بود که از نظر گالیله قوانین حرکت در خلأ و در حیطهٔ دنیای آرمانی ریاضیات اعتبار دارد، در صورتی که از دیدگاه نیوتن فاصله میان دنیای واقعی مادی با دنیای آرمانی ریاضیات نیز خود از نظر ریاضی قابل تبیین است. فیزیک گالیله بر مبنای تقارن اولیه قرار داشت که می‌توان آن را تا حد لازم

با معیارهای تعدیلی نامحدود تصحیح کرد. از نظر فلسفی این امر تلویحاً به آن معنی است که اختلاف میان دنیای آرمانی ریاضیات و دنیای واقعی مادی خود چیزی جز کمیتی نیست که باید از نظر ریاضی تبیین شود.

مفهوم نظام طبیعت از دیدگاه نیوتن همچنین تلویحاً بـه یکـنواخت بـودن طبیعت و قانونمندی‌های آنکه دانشمندان پیشین در انقلاب علمی مطرح ساخته بودند صحه گذاشت اما نیوتن آن قانونمندی‌ها را بیشتر شکافت. قانون حرکت افلاک که بر زمین اطلاق شد و بالعکس آن و نیز فیزیک زمین و آسمان یک علم بیشتر تلقی نمی‌شدند. افزون بر این حرکت افلاک نیز همچون حرکت در زمین قابل اندازه‌گیری بر اساس تقارن‌های اولیه با متغیرهای متعدد بود.(۵۶)

برعکس ارسطو که در پی مطالعه علت در طبیعت بود و نیز برخلاف دکارت کـه بـه تقـدم علـم اعتقـاد داشـت، نیوتـن عمـدتاً به نظام طبیعت علاقه داشت. به نظر وی طبیعت نظامی ریاضی و مبتنی بر مشاهده است. این نظام نه نتیجه یک علت واجب، بلکه حاصل معلولی است که ثابت شده است. لیکن با اینکه نیوتن نظم را قابل رؤیت در طبیعت تلقی می‌کرد، اما با جست‌وجو برای یافتن عامل نظم که به نظر او چیزی جز خداوند نبود مخالفت نداشت، صرف‌نظر از اینکه کسی بتواند یا نتواند عامل مزبور را پیدا کند. نیوتن حتی نیرو را به‌عنوان یک رابطه ریاضی که ریشـه در نـظام ریـاضی طـبیعت داشت مـی‌پذیرفت در صورتی که گالیله با این نظر مخالف بود و نیرو را خاصیتی پنهانی می‌پنداشت. در واقع نیوتن با توسل به همان اسلحهٔ خود دکارت، یعنی نظم ریاضی فیزیک دکارت را زیر و رو کرد.

نیوتن مشاهده‌گر طبیعت بود و ادعا می‌کرد کـه فـرضیه‌ای تـدوین نکـرده است[1]. منظور نیوتن از این گفته این نبود که فرضیه‌ای ندارد. البته وی فرضیه‌ای در ذهن داشت. بلکه منظور وی این بود که تا آنجا که علوم مورد نظر وی مطرح است نیاز به فرضیه‌پردازی ندارد. از دیدگاه وی هدف علوم کشـف نـظم و بـه

1. hypotheses non fingo

عبارت روشن‌تر تبیین نظم ریاضی طبیعت است که فرضیات به آن راه ندارند. با این همه نفس اعتقاد نیوتن به وجود نظم در عالم کیهان، بنیان دینی و در الهیات طبیعی مسیحیت ریشه داشت،(۵۷) اما اینکه مکاتب خاص کلامی در مسیحیت به این امر تن دادند که از سطح والای تلقی کیهان به‌عنوان صحنه تجلی کلام الهی به سطح نازلی سقوط کنند و نظام الهی را با نظام کمّی و ریاضی محض یکی انگارند خود تحولی بسیار غیرمنتظره است.

به‌عنوان ناظری از خارج می‌توان این پرسش را مطرح کرد که در بطن دینی که در آن کلمةالله (لوگوس) به‌عنوان فرزند خداوند (ابن الله) تلقی می‌شود که در پیکر انسانی حلول کرده است چگونه ممکن است الهیاتی ظاهر شود که در آن معیارهای ریاضی به تعبیری جای کلمةالله (لوگوس) را بگیرد؟ گویی که خداوند به جای خورشید الگوهای ریاضی بیافریند و ذرات مادی جای پیکری را بگیرد که عالم در آن حلول کرده است. همچنان‌که قبلاً متذکر شدیم اگر الگوهای ریاضی به تعبیر فیثاغورثی و افلاطونی در نظر بگیریم که در آن خود کلام (لوگوس) نیز نظم تلقی می‌شود، چنان نظریه‌ای قابل درک می‌توانست بود، اما اگر قرار بود در الهیات یک دین ریاضیات به تعبیر دکارت و گالیله جای کلام را بگیرد، چنان الهیاتی می‌بایست تنزل خلاقیت و فعالیت والای الهی را به‌عنوان روابط کمّی محض و نه کلام «که همهٔ اشیا از آن به وجود آمد» بپذیرد. چنان فقر کلامی و تنزلی را نمی‌توان به چیزی جز هیولای غول پیکری تعبیر کرد که لاجرم مقدر بود پیامدهای مستقیمی بر سیر آتی تمدن غرب داشته باشد. در اینجا نمی‌توان به بررسی کلیه ابعاد این مسئله پرداخت اما در این مورد لازم به تذکر است که بدون تردید برای شخص نیوتن و نه الزاماً پیروان عقاید وی، نظم ریاضی طبیعت به بینش الهیاتی خاصی ارتباط داشت که در آن خداوند علت نظم تلقی می‌شد.

نیوتن در رسالهٔ ***Scholium*** که به تعاریف موجود در رسالهٔ *اصول* افزوده شده، میان زمان مطلق و زمان نسبی و نیز مکان مطلق و مکان نسبی تمایز قائل می‌شود. برخلاف دکارت که زمان و مکان را به کمیت تقلیل داد، نیوتن به پیروی

از هنری مور مکان را یکی از صفات خداوند می‌دانست. از دیدگاه نیوتن مکان نـظم ادراک الهی بـود. وی ادراک نسبی از زمـان و مکـان را ادراک عـامیانه می‌نامید.(۵۸) نیوتن معتقد نبود که نظمی که در منظومه کرات مشاهده می‌شود تنها نتیجه تابعیت مـاده از قانـونمنـدی‌های قـانون جـاذبه بـاشد. بـه هـمین جهت در نامه‌ای که به ریچارد بارتلی نوشت متذکر شـد: «...بـنابرایـن بـرای ساختن این نظام و کلیه حرکات آن علت خاصی لازم است. سرعتی که این کرات به دور آن کمیت‌های مادی می‌چرخند حاکی از آن است که علت مزبور علتی خود به خودی و کورکورانه نیست بلکه در جـزئیات هـندسی و مکـانیکی‌اش بـسیار دقیق و حساب شده است».(۵۹) از نـظر نـیوتن سـاختار بسـیار مـنظم منظومه شمسی «خود دلیلی بر وجود موجودی هوشمند و صانعی خلاق است و این موجود خود علت وجود آن منظومه است. این همان وجودی است که وی آن را فرمانروای مطلق کیهان[1] می‌نامد که اراده‌اش منشأ نظم ریاضی قابل رؤیت در طبیعت است».(۶۰) با عمل خداوند است که هم نظم و هم ساختار در عالم پدید می‌آید.(۶۱)

کیهان‌شناسی نیوتن و ادراک وی از نظم ترکیبی از ادراک دکارت و الهیات مسیحی بود که در یک پیوند ناموزون و گذرا با هم تلفیق شدند. لیکن به‌زودی روشن شد که این پیوند هماهنگ نیست.(۶۲) پیروان نیوتن که اغلب به عقاید دینی وی توجه نداشتند به سادگی الهیات طبیعی نیوتن را که به هـیچ‌وجه در رابطه با فیزیک او جنبه حیاتی نداشت کنار گذاشتند. آنچه به نظر می‌رسید وجه مشترکی میان دین و علوم جدید باشد در حقیقت چیزی جز یک کشش گـذرا میان این دو نبود و به‌زودی به سراب مبدل شد. برای بیشتر پیروان نیوتن در قرن نوزدهم آنچه مهم بود تلقی طبیعت به‌عنوان ماشین عظیمی بـود کـه قـوانـین ریاضی آن به‌وسیلهٔ نیوتن کشف شده بود. چشم‌انداز آسمان به‌عنوان صفتی از صفات خداوند و یا قوانین طبیعت به‌عنوان تبلور اراده الهی که نیوتن پذیرفته در

1. Pantacrator

نظر بسیاری از پیروان او از لحاظ علمی کاملاً بی‌ربط بود. صِرف موفقیت علم نیوتنی چشم انسان‌ها را به واقعیت ادراک دینی طبیعت بست و ادراکی مکانیکی با ماهیتی کاملاً کمّی از نظم طبیعت به‌عنوان تنها نظریهٔ مورد قبول جریان‌های اصلی فکری اروپا به جا گذاشت.

نگرش کمّی به طبیعت در قرن هجدهم

در همان حال که نظریات نیوتن کاملاً قلمرو فیزیک را فتح کرد و پیروان نظریات او درصدد برآمدند الگوی مکانیکی کیهان راکه بر اساس قوانین کمی و ریاضی محض قرار داشت بر دیگر زمینه‌های علوم طبیعی تعمیم دهند، روش ریاضی حتی در قلمروی فراتر از علم فیزیک و در حیطه علومی که در جهت فیزیک نیوتن سیر می‌کردند مقبولیتی عام و گسترده یافت. برجسته‌ترین چهرهٔ علمی که به گسترش مقبولیت عام این روش کمک کرد یکی از دانشجویان لایب‌نیتس به نام کریستین ولف بود. با فعالیت‌های وی و همفکرانش این روش ریاضی یا کمّی به صورت عامل مهمی در صحنه فلسفی و علمی اروپا درآمد. آنچه فرانسویان آن را روح هندسی[1] می‌خوانند عمیقاً مورد تمجید نویسندگان دایرةالمعارف قرار گرفت و سیر کلی فکری اروپا را در قرن هیجدهم جهت تدوین دایرةالمعارف علوم طبیعی تحت‌الشعاع خود قرار داد.(۶۳) کشش شدیدی جهت تحمیل نظم بر همهٔ حیطه‌های طبیعت از طریق کمی کردن آن به‌وجود آمد که از ریاضی کردن تصویر عالم و موفقیت «روش ریاضی» سرچشمه می‌گرفت. چنین کششی را نه‌تنها در *دایرةالمعارف فرانسه*[2]، بلکه در آثاری چون کتاب *تاریخ طبیعی*[3] اثر ژرژ بوفن و نیز دایرةالمعارف لی‌نین[4] *نظام طبیعت*[5]، می‌توان ملاحظه کرد. منبع اخیر با اینکه ماهیت ریاضی‌گونه ندارد و مبتنی بر طبقه‌بندی و تبیین اشکال است با این حال بسیار کمیت‌گراست در

---

1. l'esprit géometrigue
2. *Encyclopedie*
3. *Histoire Noturelle*
4. Linnean
5. *Systema naturae*

صورتی که *دایرةالمعارف فرانسه* شدیداً موضعی ضدمتافیزیکی دارد.(۶۴) طی قرن هیجدهم دانشمندان اروپا که در رشته‌های مختلفی فعالیت داشتند با اشتیاق بسیار الگویی را اتخاذ کردند که «الگوی نظام‌مند نظم»[1] نامیده شده است.(۶۵) منظور از واژه «نظام‌مند» طبقه‌بندی موضوعات بر اساس درجه مشابهت و تفاوت آنها با یکدیگر به گروه‌هایی است که موضوع علم خاصی را به‌ویژه در رشته‌هایی از تاریخ طبیعی تشکیل می‌دهند. هرچند به نظر می‌رسد که این عمل با نجوم‌ریاضی و فیزیک گالیله یا نیوتن فرق داشته باشد، با این همه تعبیر مهمی از روش کمّی و روح هندسی[2] عصر روشنگری بود و یقیناً با تحلیلی که در تفکر آن عصر بسیار اهمیت داشت بی‌ارتباط نبود.(۶۶)

البته این طبقه‌بندی‌ها از این جنبه که به اشکال طبیعی می‌پرداختند با علوم ریاضی تفاوت داشتند، اما شیوه مشترکی در کلیات تحلیل به‌کار می‌گرفتند که بر انتزاع و عددگذاری تکیه داشت، بنابراین می‌توان گفت که در قرن هفدهم رواج نظریهٔ نظم ریاضی در طبیعت حتی به حیطهٔ علومی چون تاریخ طبیعی کشیده شد که در آن علم نیوتنی محلی از اعراب نداشت. با رواج مفهوم کمّی نظم حس اعتقاد به اهمیت دینی عجایب آفرینش که در نباتات و حیوانات خاص هر منطقه تجلی داشت همچون شگفتی دربارهٔ پهنه تاریکی آسمان و شب‌های پرستاره نیز تا حد قابل توجهی از میان رفت. حال دیگر آنچه باقی مانده بود این بود که خود واقعیت اشکال طبیعت نیز در جریان فرآیند تکامل حل شود و هرگونه احساس قدسی را که دربارهٔ منشأ حیات و اشکال مختلف آن باقی مانده بود از میان بردارد.

انقلاب علمی اطلاعات بسیاری دربارهٔ بُعد کمّی طبیعت کشف کرد، اما این امر به بهای فداکردن وجه دیگر آن یعنی چهرهٔ قدسی طبیعت که کلیهٔ مخلوقات تا ابد رو به سوی آن دارند تمام شد. از آن به بعد تا زمانی که تنها وجه کمّی طبیعت حقیقت قلمداد شود و علوم جدید تنها علوم طبیعت تلقی گردند، دیگر

1. Systematic model of order 2. l'esprit geometrigue

مفهوم دینی نظام طبیعت به صورت امری بی‌ربط درآمده است و در بهترین شرایط تنها به‌عنوان عکس‌العملی احساساتی و شاعرانه علیه «ماده در حرکت» تعبیر می‌گردد. دیگر نه کیهان صحنه تجلی خداوند تعبیر می‌شود و نه اوراق بی‌شمار آن به‌عنوان کتاب آسمانی که در آن آیات قدرت خداوند[1] نوشته شده خوانده می‌شود. کسانی هم که در غرب هنوز در جست‌وجوی چنان مفهومی از طبیعت‌اند به حاشیهٔ تفکر اروپایی رانده شده و به علوم خفیه و پدیده‌های مشابه آن نسبت داده شدند.

فلسفهٔ طبیعت و علم تجربی

با وجود تحولاتی که شرح آن گذشت گروهی از فلاسفه و حتی دانشمندان علوم تجربی آنگونه سریعاً تسلیم نظریهٔ مکانیکی دربارهٔ طبیعت نشدند. در دهه‌های قبل از ۱۸۰۰ و بعد از آن در آلمان یک جریان علمی وجود داشت که با مکتب رمانتیسم و فلسفهٔ طبیعت پیوند دارد. این مکتب نظریهٔ پوزیتیویستی و مکانیکی رایج دربارهٔ علوم را رد می‌کرد و به جای آن از نگرشی پیروی می‌کرد که مخالف تجربه‌گرایی در علوم نبود اما در پی آن بود که جزئیات علمی مندرج در دائرةالمعارف‌های تاریخ طبیعی قرن هجدهم را تلفیق کرده و به صورت مجموعه‌ای مدون سازد که وحدت طبیعت را منعکس می‌کند. از دیدگاه آن دانشمندان جزئیات بی‌شمار موجود در عوالم جاندار و بی‌جان باید به زدودن حجاب از وحدت طبیعت بپردازد، نه اینکه خود حجابی برای طبیعت باشند. این دانشمندان بر ضرورت تحقیق دربارهٔ این وحدت پافشاری می‌کردند. همچنانکه فیلسوف و شاعر رمانتیک معروف «نووالیس» نوشت: «مدت‌هاست که در علم فیزیک پدیده‌ها از چهارچوب مناسب خود خارج شده‌اند و روابط دوجانبه پدیده‌ها مطالعه نشده است. هر پدیده‌ای خود حلقه رابطی از حلقه‌های بی‌شمار یک زنجیر است و کلیه پدیده‌ها را نیز همچون حلقه رابطی ادراک می‌کند».(۶۷)

---

1. Vestigia Dei

از دیدگاه این دانشمندان مفهوم سلسله مراتب در طبیعت نیز کماکان بسیار اهمیت داشت. [به نظر آنان] همین سلسله مراتب وجود در اصول طبیعت موجب پیدایش پدیده‌های گوناگون شده است. دانشمندانی چون لورنز اوکن[1] و یوهان ریتر[2] آرای خود را دربارهٔ وجود سلسله مراتبی نظم در طبیعت به علم شیمی و زمین‌شناسی اطلاق کرده و از نیروهای بالقوه‌ای سخن می‌راندند که پس از دگردیسی، بخشی از نظام نوین خواهند شد. از میان این دانشمندان شخصیت‌هایی چون تراکسلر خود نامتناهی را قوه می‌دانست و اظهار می‌داشت که «نامتناهی جوهری *مستقل* از اشکال زنده است که از آن اعراض با همان پویایی که جوهر قوه را محدود می‌سازد، در زمان ظاهر می‌شود. صفات فقط در موجودات جانداری که قوه در آنها جوهر را محدود می‌سازد در فضا پدیدار می‌شود».(۶۸)

در آن دوران دانشمندانی که با این نوع علوم سروکار داشتند از تسلیم شدن در برابر تبیین مکانیکی عالم اجتناب کردند. آنان تلاش کردند که نظم طبیعت را تا آنجا که به سلسله مراتب و تمامیت آن که شاخص کیهان‌شناسی سنتی بود مربوط می‌شود حفظ کنند.

این دسته از علوم چهره‌های برجسته‌ای چون هانس کریستین اورستد[3] به عالم تقدیم کرد که در رشته‌هایی چون الکتریسته شیمیایی[4]، الکترومغناطیس، تشریح و طب به کشفیات مهمی نائل شدند. با این حال علوم مزبور شدیداً مورد حمله دانشمندانی قرار گرفت که تنها نظریهٔ پوزیتیویستی و تجربی را معتبر می‌دانستند و به همین جهت در نیمه قرن نوزدهم رو به انحطاط گذاشت،(۶۹) اما نفوذ این دسته از علوم در برخی از مکاتب طب سنتی و حتی در میان گروهی از دانشمندان قرن بیستم که در جست‌وجوی معنای متافیزیکی علم فیزیک بودند به‌طور کامل از میان نرفت. نیاز به یادآوری نیست که مهم‌ترین وجه بارز آن شکل دادن به اعتراض علیه نظریهٔ کمّی نظام طبیعت بود که در قلب

---

1. Lorenz Oken
2. Johann Ritter
3. Hans christian oersted
4. galvanism

الگوی علوم قرار داشت و طی یک و نیم قرن از زمان کوپرنیک تا نیوتن پرورش و گسترش یافته و آنچنان قدرت یافته بود که سرانجام بر کل تمدن اروپا تسلط پیدا کرد.

تکامل: داروینی و نو-داروینی

در اینجا قصد ما ارائهٔ نظریه‌ای دینی، منطقی، متافیزیکی یا حتی علمی در باب نظریهٔ تکامل نیست، که علی‌رغم پوچی آن از لحاظ متافیزیکی و منطقی و شواهد بی‌شمار علم دیرینه‌شناسی و فسیل‌شناسی که حاکی از ظهور ناگهانی موجودات مختلف است، نه به‌عنوان فرضیه‌ای علمی، بلکه به‌عنوان اصلی جزمی مقبول محافل عمدهٔ علمی و دانشگاهی در غرب شده است.(۷۰) حتی قصد نداریم درصدد توضیح این نکته برآییم که چگونه نظریه‌ای که از لحاظ متافیزیکی و منطقی پوچ است این چنین سریع رواج یافت. تنها به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که چنان نظریه‌ای تنها شق ممکن برای کسانی بود که می‌خواستند وجود حیات و موجودات مختلف را تبیین کنند، اما قدرت خلاق خداوند را در تجلیات گوناگون طبیعت انکار می‌کردند، حتی اگر احتمال چنان محالاتی نیز وجود داشت تحققشان را تنها می‌توان باورنکردنی خواند. در اینجا به‌طور خلاصه بیان خواهیم کرد که تکامل چه از دیدگاه مکتب داروینیسم و چه از دیدگاه نو داروینیسم چگونه مفهومی از نظم ارائه می‌کند.

نظریهٔ تکامل آنگونه که از مفهوم علمی آن استنباط می‌شود با انکار هرگونه غایت و هدف و تقلیل کلیه صور طبیعی به جریان زمان و فرآیند ماده آخرین آثار حکمت الهی را از چهره طبیعت زدود و اهمیت غایی اشکال طبیعی را از بین برد. آنچه از عقول بذری[1] سنت آگوستین یا L'ogoi سنت ماکسیموس باقی مانده بود، ناپدید شد و هرگونه پیوندی که در اذهان مردم میان موجودات جاندار و صورت‌های ازلی آنها در نزد خداوند وجود داشت منهدم گردید. افزون بر این

1. rationes seminals

انکار اعتقاد به غایت‌شناسی که بخش جداناشدنی فیزیک کلاسیک دربارهٔ عالم جمادات بود به حیطه عالم حیات نیز کشیده شد.

در حقیقت مکتب داروینیسم با اینکه حیات را به‌عنوان اصل یا نیرویی میان نفس و ماده به تعبیر دکارتی معرفی کرد و در آن حیات به حیطه ماده نیز اطلاق شده، با این حال نگرش مکانیکی بر طبیعت را تداوم بخشید. از این دیدگاه حیات نیز همچون ماده «کور» و خالی از غایت و هدف است. داروین اغلب طوری دربارهٔ شقّ طبیعی سخن می‌گفت که گویی به وجود هدف و غایت در طبیعت اعتقاد دارد. لیکن حتی یک لحظه نیز نپذیرفت که یک ارادهٔ آگاه در طبیعت در کار است و همیشه منکر هرگونه غایت‌شناسی به مفهوم سنتی آن بود. در هر حال داروینیسم با تکوین مادی پیوند یافته است و هرچند از نظر فلسفی فرآیند حیات باید به‌عنوان عنصر جدیدی تلقی شود که به ادراک علمی نظام طبیعت اضافه شد، با این حال بیشتر پیروان مکتب داروین حیات را به‌عنوان اصطلاحی کاملاً فیزیکی و مکانیکی تعبیر کرده‌اند و این تعبیر هنوز نیز بر قلمرو زیست‌شناسی جدید حاکم است.(۷۱)

داروین خود به جز توصیف موجودات مختلف از دیدگاه تکاملی شخصاً چندان دربارهٔ وجود نظم در طبیعت سخن نگفت. این‌گونه توصیف سلسله مراتب طولی زنجیرهٔ هستی یا زنجیرهٔ وجود را که از دیدگاه سنتی ورای زمان و مکان بود از میان برد و ادراک افقی را جایگزین آن کرد و در نتیجه نظم به مفهوم وجود سلسله مراتبی به معنای سنتی کلمه معنای خود را از دست داد.(۷۲) در میان همهٔ دانشمندان پیرو مکتب داروین دو دانشمندی که بیش از همه نقش فعالی در گسترش و مقبولیت اجتماعی بخشیدن به ادراک داروینیستی از نظام طبیعت ایفا کردند، می‌توان از هربرت اسپنسر و توماس هاکسلی نام برد. این دو تصریح کردند که مکتب داروینیسم بر اساس نگرش مکانیکی به طبیعت که در قرن هفدهم رواج یافت قرار دارد و طبیعت را ماده‌ای می‌داند که بر اساس قوانین محتوم ریاضی در تحرک است. هم اسپنسر و هم هاکسلی بی هیچ‌گونه شبهه‌ای تأکید می‌کردند، که کلیه فعالیت‌های زیست‌شناختی بر اساس ماده و حرکت و نه

هیچ امر دیگری بنا شده است. این دو، داروینیسم را دنبالهٔ طبیعی نظریات دکارت و گالیله می‌دانستند.

لیکن این دو دانشمند با امتناع از قبول ذهن به‌عنوان جوهری مستقل موجب پیدایش تحول مهمی شدند. این دو ذهن را نتیجه تحولات تکاملی تلقی کردند و آن را به سطح فرآیندی کاملاً مادی که رو به سوی تشکل بیشتر دارد و نهایتاً موجب حیات انسان و آگاهی او می‌گردد تقلیل دادند. به این ترتیب گرایش علوم جدید به تلخیص و تعمیم یا تقلیل نیمه دیگر مکتب ثنوی‌گرای دکارت گام مهمی برداشت و به اصالت ماده که مشخصهٔ ابعادگوناگون زیست‌شناسی جدید و آرای کسانی است که سعی دارند نتایج کلی فلسفی را از این بینش مشتق کنند خاتمه داد.[۷۳]

دانشمندان پیرو مکتب داروینیسم نظمی در طبیعت می‌دیدند که معلول انتخاب طبیعت است و همیشه رو به ترقی و تکامل دارد. اسپنسر این نظم را قانونی می‌دانست که از حیطه زیست‌شناسی به جامعه نیز بسط می‌یابد. هاکسلی نیز از نوعی نظم هماهنگ سخن می‌گوید که بر کیهان حاکم است.[۷۴] به نظر دکارت و نیوتن این نظم به‌دست خداوند بر کیهان تحمیل شده و از نظر کانت دلیلی برای اثبات وجود خداوند تلقی می‌شد، در صورتی که در نظر داروین، هاکسلی و دیگر دانشمندان پیرو مکتب داروینیسم چنین مفهومی از نظم کاملاً از میان رفت. طبیعت دیگر هرگز نمی‌توانست به هیچ‌وجه به سوی خداوند رهنمون شود. [به نظر آنان] نظم طبیعت در واقع نوعی نظم آماری بیش نبود و هیچ‌گونه ارتباطی با الگو یا هماهنگی پیشین بنیاد نداشت. جای شگفتی نیست که هاکسلی نخستین کسی بود که اصطلاح لاأدری[۱] را ابداع کرد. در جهانی که در آن عرفای حقیقی انگشت‌شمار بودند این اصطلاح سریعاً پخش و پذیرفته شد. داروینیسم آخرین ضربه‌ای بود که بر نظریهٔ به اصطلاح «ایستا»یی طبیعت که فرآیند طبیعت و موجودات طبیعی را دارای هویتی انکارناپذیر می‌داند وارد

1. agnostic

آمد. با مکتب داروینیسم هرگونه اثری که از اعتقاد به وجود حکمت خداوند در مخلوقات او وجود داشت ناپدید شد. این تحول پیروزی کامل و نهایی نظریهٔ مادی را دربارهٔ طبیعت بر نظریهٔ دینی در مجامع علمی و محافل به اصطلاح روشنفکری غرب میّسر ساخت.(۷۵)

نظریهٔ داروین که در قرن نوزدهم تدوین شد با موانع بی‌شماری روبه‌رو شده است به‌طوری که طرفداران آن در عصر حاضر ـ که حال خود را «نو-داروینی‌ها»[1] می‌خوانند مجبور شده‌اند نظریات جدیدی دربارهٔ نظم طبیعت مطرح سازند که با آرای پیشین این مکتب بسیار متفاوت است. به‌عنوان مثال نیلز الدریج[2] و استفان گولد[3] تعبیر دیگری از داروینیسم الدریج ارائه داده‌اند. بنا بر تفسیر این دو در طبیعت میان بی‌نظمی و بی‌ثباتی «تعادل ادواری و مقطّع» وجود دارد که در خلال آن «عوامل منزوی حاشیه‌ای» ممکن است شکل جدیدی به نظم موجود بدهند.(۷۶) در نتیجه بی‌نظمی به نظم رهنمون می‌شود، نظم دوباره به بی‌نظمی می‌انجامد و باز بی‌نظمی به نظم منجر می‌گردد و این روند همین‌طور تا بی‌نهایت تکرار می‌شود. همچنین در اروپا زیست‌شناسان برجسته‌ای هستند که به جای جرح و تعدیل داروینیسم به شیوهٔ فوق، اساساً کل آن را رد می‌کنند. این گروه نه از تکامل بلکه از «انقلاب‌های ارگانیکی»[4] سخن می‌گویند که به‌طور ناگهانی موجب پیدایش حیاتی نو می‌شوند و در مقابل آنچه که قبلاً وجود داشت نشانگر عدم تداوم است.(۷۷)

هرچند نظریهٔ تکامل واقعیت علمی ندارد و تنها یک نظریهٔ فلسفی یا فرضیه علمی بیش نیست با این حال در غرب این نظریه به‌عنوان بزرگ‌ترین چالش در برابر ادراک سنتی طبیعت جلوه کرده، به‌نحوی که خود به صورت «دین» جهان

1. Neo-Darwinians
2. Niels Eldridge
3. Stephan Gould
4. organicistic revolutions

بر اساس این نظریه روند حیات نتیجه فعالیت و عملکرد تمام اعضا و اندام‌هاست که هریک نظمی مستقل و یکپارچه دارد.

معاصر درآمده است. نظریهٔ تکامل موجب شده است که الهیات مسیحی در مقابل یورش آن عقب‌نشینی کرده و درصدد بازنگری و تبیین ادراک مسیحیت از نظام طبیعت برآید. طی قرن بیستم، این نظریه حتی پا را از این حد نیز فراتر گذاشته و وارد حیطه دین نیز شده و عامل پیدایش نوعی «دین تکاملی» در مسیحیت گردیده است. در چهارچوب مسیحیت تبلور این رویداد را می‌توان در مکتب تیلهارد[1] و آرای گوناگون الهیون محیط زیستی[2](۷۸) و در خارج از حیطهٔ مسیحیت در تعالیم سری آروبیندو[3] در هند مشاهده کرد. تا آنجا که ادراک نظام طبیعت مدنظر است گسترش نظریهٔ تکامل دقیقاً مفهوم تقدس حیات را منهدم ساخت و هرگونه اعتقاد به امکان وجود رد پای ابدیت نامتناهی را از میان برداشت.

فیزیک جدید: نظریهٔ نسبیت و مکانیک کوانتوم

فیزیک جدید در یک آن هم ناقض جهان‌بینی فیزیک کلاسیک و هم تداوم آن است. این نکته را می‌توان به‌ویژه هم در نظریهٔ نسبیت مشاهده کرد که مفهوم زمان و مکان را از دیدگاه نیوتن رد می‌کند و هم مفهوم ماده را که در قرن هجدهم مقبولیت یافت، نمی‌پذیرد و با این همه به بینش ریاضی از نظام طبیعت که اصل اساسی افکار نیوتن است پای‌بند می‌ماند. گذشته از این اینشتین همچنان به این اعتقاد پای‌بند ماند که نظام حاکم بر عالم با خداوند پیوند دارد، زیرا اوست که رابطه علت و معلولی را بر عالم تحمیل کرده و در این عالم صدفه و تصادف نقشی ندارد، زیرا به تعبیر وی «خداوند نردباز نیست». همان‌گونه که قوانین حرکت که نیوتن تدوین کرد موارد خاص قوانین نسبی حرکت‌اند، نظریهٔ نسبیت اینشتین نیز تا آنجا که نظم الگوهای ریاضی مدنظر است با فیزیک کلاسیک در اعتقاد به همان مفاهیم اساسی نظام طبیعت اشتراک نظر دارد. اختلاف عمده میان آن دو را می‌توان در درجه نخست در حرکت ماده مشاهده کرد که در فیزیک

---

1. Teilhardism
2. eco-theologians
3. seri Aurobindo

جدید به انرژی تبدیل می‌شود در صورتی که در فیزیک و شیمی کلاسیک «نه به وجود می‌آید و نه از بین می‌رود». تفاوت دوم تغییر مطلق بودن زمان و مکان در فیزیک نیوتن به سرعت نور در نظریهٔ نسبیت است. تصویری که از عالم توسط این دو مکتب فکری ارائه می‌شود متفاوت است، ولی با این همه نظریهٔ نظام ریاضی که در بینش هر دو مکتب دربارهٔ عالم طبیعت وجود دارد، یکی است.

با ظهور مکانیک کوانتوم ادراک نظام طبیعت از ادراک فیزیک کلاسیک بیش از پیش فاصله می‌گیرد. حتی نظم ریاضی مکانیک کوانتوم که با فیزیک کلاسیک مشترک است متفاوت است. به این معنی که فیزیک کلاسیک این نظام را تنها به تعبیر آماری آن می‌پذیرد. در صورتی که اصل عدم تعیّن[1] و عدم قطعیت[2] در قلب مکانیک کوانتوم جای دارد و به ماهیت موج‌گونه یا ذره‌ای نور و از جمله اصل عدم قطعیت که توسط ورنر هایزنبرگ تدوین شد، برمی‌گردد.

بحث بر سر مسئلهٔ ماهیت نور و اینکه نور موج است یا جریان ذرات به زمان نیوتن و کریستین هویگنس[3] برمی‌گردد. هر دو نظریه در قرن هیجدهم و نوزدهم طرفدارانی داشت. شخصیت‌هایی چون روگیرو باسکویچ[4] و پی‌یر سیمون دو لاپلاس[5] از نظریهٔ نیوتن جانبداری می‌کردند و آرای هویگنس پیروانی چون رابرت هوک و توماس یانگ داشت، لیکن این دو نظریه از هم بسیار جدا مانده هرگز هر دو با هم در یک زمان مورد قبول مکتب خاصی در فیزیک واقع نشد.

لیکن در مکانیک کوانتوم این دو نظریه به نحوی که از نظر منطقی و حتی ذهنی نیز فهم آن مشکل بود درهم ادغام شد. از یک طرف ماکس پلانک سیر غیرممتد انرژی را کشف کرد و اینشتین نیز تئوری فوتون‌ها[6] را که گاه «کوانتوم عمل» نیز نامیده می‌شود و توسط چاندرا ساخارا رامان[7] و آرتور

---

1. indeterminacy
2. uncertainty
3. Christian Huygens
4. Ruggiero Boscovich
5. Pierr Simon de Laplace
6. photons
7. Chandrasekhara V. Raman

کامپتون[1] کشف شده بود مطرح ساخت. همهٔ این فعالیت‌ها به نظریهٔ «ماهیت ذره‌ای نور» انجامید.

از سوی دیگر تئوری بروگلی ـ شرودینگر به پیدایش این نظریه منجر شد که ماده و نور ساختاری موج‌گونه دارند. این امر به پیدایش نظریهٔ دوگانگی «نور ـ ذره» انجامید که به نظر فیزیکدانان زمان غیر قابل تقلیل به یک واقعیت واحد بود. هنوز نیز بیشتر فیزیکدانان بر همین باورند. حاصل این کشف مکانیک کوانتوم ظهور مکتب کپنهاگ[2] است. از دیدگاه این مکتب تصویر حقیقت غیرممکن است و جهان اتم در نهایت از دو بخش تشکیل شده است. در نتیجه این تحلیل ارتباط میان فیزیک و هر آنچه از ادراک فلسفی طبیعت باقی مانده بود دست کم در نظر پیروان این مکتب به کلی از میان رفت.

همچنان‌که بعداً اشاره خواهیم کرد تعبیرات دیگری نیز دربارهٔ «نامفهوم بودن» و سایر ویژگی‌های مکانیک کوانتم وجود دارد، از آن جمله باید از تعبیر پل دیراک[3] یاد کرد که معتقد بود از یک حالت خاص تنها جزیی از آن را می‌توان شناخت. همچنین می‌توان به اصل «عدم قطعیت» هایزنبرگ که مستقیماً به مفهوم ادراک انسان از طبیعت مربوط می‌شود و یا انکار رابطهٔ علت و معلولی در مکان، محتمل بودن همهٔ قوانین کوانتوم مکانیک و رد نظریهٔ موجبیّت کلاسیک اشاره کرد.(۷۹)

فیزیک جدید دربارهٔ دنیای دون اتمی نیز نظراتی ارائه داده است که با نظریهٔ سادهٔ اتمیسم فیزیک کلاسیک ـ که معتقد بود طبیعت از ذرات غیرقابل تقسیم یعنی اتم (از واژهٔ یونانی اَتوموس به معنای غیرقابل تقسیم) تشکیل شده ـ عمیقاً متفاوت است. در آغاز قرن بیستم فیزیک‌دانان به جست‌وجوی ذرات «غایی» تشکیل دهنده ماده پرداختند. بسیاری از آنان هنوز نیز به این کار اشتغال دارند، اما با کشف ذرات جدید علاوه بر پروتون، الکترون و نوترون مجموعه‌های متعدد دیگری از ذرات شناخته شده به حدی که برخی از

1. Arthur H. Compton
2. Copenhagen School
3. Paul Dirac

فیزیک‌دانان عنوان «باغ وحش ذرات» را ابداع کرده‌اند. بسیاری از فیزیک‌دانان کوشش برای یافتن ذره غایی یا عناصر متشکله ماده را رها کرده و به جای آن در جست‌وجوی دریای وسیعی از انرژی برآمده‌اند که از آن ذرات گوناگون با طول عمرهای مختلف بیرون می‌آیند و در همان دریا نیز ناپدید می‌گردند.(۸۰) حتی می‌توان گفت در صورتی که فیزیک نیوتن اعتقاد داشت که برای آنچه در عالم خارج به‌عنوان بی‌نظمی ظاهر می‌شود نظمی زیربنایی و درونی وجود داشت، مکانیک کوانتم معتقد بود که در زیر نظام «طبیعت کبیر» و حتی «طبیعت صغیر» نوعی بی‌نظمی یا دست‌کم حقیقتی غیرقابل ادراک و شناخت وجود دارد. برخی از ناظرین از این امر چنین نتیجه گرفته‌اند که علم انسان در ادراک طبیعت به نهایت خود رسیده و فراتر از آن تنها می‌توان به حکمت و دیگر شیوه‌های ادراک متوسل شد. نیاز به تذکر نیست که گروهی هرگونه دیگر شیوهٔ ادراک و شناخت را رد می‌کنند. در هر صورت در همین جاست که برای نخستین‌بار از زمان انقلاب علمی تاکنون حتی در رابطه با طبیعت شیوه‌های ادراک متافیزیکی و دینی وارد حیطهٔ فکری برخی از فیزیکدانان شده و مورد توجه آنان بوده است؛ هرچند که تاکنون بیشتر فیزیک‌دانانی که به دیگر شیوه‌های شناخت طبیعت رو کرده‌اند (شیوه‌هایی که از منابع غیر غربی استنتاج شده) هنوز نتوانسته‌اند درک عمیقی از آن روش‌ها کسب کنند.

شاید بتوان گفت جدی‌ترین چالشی که علیه ادراک علم جدید از نظم وجود دارد از قضیهٔ جان استوارت بل سرچشمه می‌گیرد که معتقد است نوعی ارتباط و به هم پیوستگی درونی میان اجزای طبیعت وجود دارد، نظریه‌ای که هم فیزیک کلاسیک جدید و هم فیزیک جدید آن را رد کرده است.(۸۱) بنا بر قضیه بل اگر مکانیک کوانتوم صحیح باشد در آن صورت اصل علل مکانی و کل مفهوم مکان آن‌گونه که می‌دانیم نادرست و باطل است. و چون نشان داده شده که پیش‌بینی بر اساس محاسبات مکانیک کوانتوم با نتیجه آزمایشات هماهنگ است، بنابراین کل مفهوم علت مکانی باید نادرست باشد. قضیه بل بر مبنای عکس‌العمل غیرمنتظره ذرات در دو نقطه در فضا تدوین شده است به این معنا که هرگونه

تغییر در وضع یک ذره بلافاصله بدون وجود هیچ‌گونه رابطهٔ علّی مشهودی میان آن دو بر ذره دیگر اثر می‌گذارد. این امر موجب شده است که بعضی از فیزیک‌دانان نظریهٔ انتقال اطلاعات را با سرعت مافوق نور مطرح کنند. البته اینشتین این نظریه را رد می‌کرد.(۸۲)

یکی از جالب‌ترین تعبیراتی که دربارهٔ نتایج قضیه بل ارائه شده تفسیر دیوید بوهم[1] است. بوهم از یکپارچگی و تجزیه‌ناپذیری واقعیت مادی سخن گفته و یکی از اصول اساسی فیزیک کلاسیک، یعنی اصل تجزیه و تحلیل‌پذیری عالم مادی را رد کرده است. بر اساس نظریهٔ بوهم عالم نه‌تنها از عینیت‌های جداگانه و به صورت یک نظم تبیین‌پذیر تشکیل نشده، بلکه از عینیت‌های جداگانه به صورت یک نظم تبیین‌ناپذیر و به عبارت دیگر از یک کل تجزیه‌ناپذیر تشکیل شده است(۸۳) و تنها می‌توان گفت: «نظمی وجود دارد که به فرآیند عالم منجر شده است، اما آن نظم موجود و یا تبیین‌ناپذیر ممکن است کاملاً مشهود نباشد»(۸۴) ذرات در یک نظم قابل تبیین از هم جدا به نظر می‌رسند، اما حقیقت این است که در کنار هم و به هم پیوسته‌اند، لیکن حواس ما قادر به ادراک آن نیست. ماده نیز خود شکلی از نظم غیرقابل تبیین است و بر خلاف آنچه انسان با حواس جداگانه خود ادراک می‌کند قابل تقلیل به ذرات نیست. اگر انسان حواسی داشت که می‌توانست کل را بشناسد و یا آنچه را که هستی حقیقی است ادراک کند، تنها در آن صورت می‌توانست عناصر جداگانه‌ای را که به نظم تبیین‌ناپذیر مربوط می‌شوند به‌عنوان خود نظم تبیین‌پذیر تلقی کند.

در این تعبیر از مکانیک کوانتوم و خصوصاً قضیه بل نه‌تنها بر اولویت کل بر اجزا بلکه همچنین بر اهمیت شیوه ادراک انسان از طبیعت (۸۵) و نیز به ضرورت تحول در شعور و بصیرت بشر به منظور شناخت کل که تنها در چهارچوب آن می‌توان رفتار «اجزاء» را درک کرد بسیار تأکید می‌شود. در بخش‌های بعدی این کتاب بر تأثیراتی که این نظریه بر ادراک دینی نظام

1. David Boham

طبیعت و تأیید اهمیت و اعتبار آرای آن داشته خواهیم پرداخت، اما در اینجا باید اضافه کنیم که هرچند بسیاری از فیزیکدانان به آرای بوهم توجه نشان دادند لیکن نظریات وی طرفداران چندانی در میان فیزیکدانان پیدا نکرد. بینش غالب هنوز همان بینش مکتب کپنهاک و یکی دانستن نظم طبیعت با قانونمندی‌هایی است که با احتمالات آماری و الگوهای ریاضی مبتنی بر روش‌های آماری تعیین می‌شود.

نظم و بی‌نظمی: دیدگاه پریگوگینی

چالش مهم دیگری که در سال‌های اخیر در برابر ادراک نظم طبیعت در علوم کلاسیک ظاهر شده از مطالعه بی‌نظمی در رابطه با نظم سرچشمه گرفته است. این چالش عمیقاً با نام الیا پریگوگین[1] همراه بوده است.(۸۶) فیزیک کلاسیک بر پایه نظریهٔ برگشت‌پذیری زمان قرار داشت. البته از لحاظ نظری هر فرآیند مادی را همچون حرکت یک چرخ می‌توان به عقب برگرداند. قبلاً در قرن نوزدهم نخستین چالش در برابر فیزیک نیوتن هنگامی ظاهر شد که ژان‌ـباپتیست فُوریه[2] قانون حرکت حرارت را تدوین کرد و برای نخستین بار با روش کمّی، فرآیند غیرقابل برگشت را مطرح کرد. مطالعهٔ حرکت به پیدایش علم ترمودینامیک که پریگوگین آن را نخستین علم غیرکلاسیک می‌نامد منجر شد. لودویگ بولتسمان[3] دریافت که ترمودینامیک را نمی‌توان از مکانیک مشتق کرد. وی مفهوم احتمالات را وارد حیطهٔ علم فیزیک کرد که عمیقاً با نظریهٔ برگشت‌ناپذیری ارتباط دارد. بنابراین نظر واقعیت جهت حرکت زمان حاکی از آن است که آینده تنها به‌وسیلهٔ گذشته تعیین نمی‌شود. علاوه بر این بنا بر قانون دوم ترمودینامیک در هر روند (آنتروپی مقیاس بی‌نظمی و تغییر) که از آن به درجه بی‌نظمی تعبیر می‌شود، به‌طرز غیر قابل بازگشت افزایش می‌یابد

1. Ilya Prigogine
2. Jean-Baptiste Fourier
3. Ludvlig Boltzman

و «تغییر غیر قابل برگشت در ترمودینامیک تغییر سیر فزاینده به سوی احتمالات است».[۸۷] به این ترتیب بر اساس نظریهٔ ترمودینامیک در کیهان یک فرآیند غیر قابل برگشت وجود دارد و این فرآیند به‌طرز فزاینده‌ای رو به سوی بی‌نظمی دارد.

پریگوگین با این مقدمه آغاز می‌کند و با مطالعهٔ آنچه در برابر نظم ظاهراً بی‌نظمی به نظر می‌رسد درصدد برمی‌آید که مفهوم زمان غیرقابل بازگشت و قابل بازگشت را تدوین کند. وی ادعا می‌کند که آنتروپی خود می‌تواند هم سرچشمه نظم و هم منشأ بی‌نظمی باشد. پریگوگین بر تقلیل‌گرایی و جبرگرایی که بر علوم جدید حاکم است بسیار انتقاد کرده و معتقد است که «با این تعبیر گفت‌وگو با طبیعت به جای اینکه انسان را به طبیعت نزدیک‌تر سازد او را از طبیعت منزوی و جدا ساخت. پیروزی عقل بشر به صورت حقیقت غمگین‌کننده‌ای درآمد. به نظر می‌رسد که علم به حیطه هر شیء قدم نهاد آن را از اصل خود جدا کرد».[۸۸] پریگوگین معتقد است که مطالعات وی دربارهٔ بی‌نظمی می‌تواند شرایط این‌گونه گفت‌وگو میان انسان و طبیعت را تغییر داده آغازگر مطالعه علمی نظم طبیعت باشد. مطالعات وی دربارهٔ بی‌نظمی و نامنظم بودن طبیعت موجب شده است که وی نظریهٔ جبر مادی و ماده منفعل را در طبیعت که تنها پیرو قوانین استقرایی ریاضی است مردود شمارد. در نظر او ماده خود با حرکت‌های نامنظم همراه است. برخلاف آنچه فیزیکدانان کلاسیک تصور می‌کنند، حالات عدم توازن تنها یک نظریهٔ جنجالی نبود بلکه به ظهور ساختارهای جدیدی منجر شد که منشأ حرکت‌های خود به خودی است. «در حالاتی بسیار متفاوت از توازن، می‌توان شاهد تحول از بی‌نظمی به نظم در حرارت بود».[۸۹] عدم قابلیت برگشت که اهمیت آن به‌وسیلهٔ فیزیکدانان بی‌شمار و از جمله اینشتین رد می‌شد، خود در حقیقت ممکن است منشأ نظم و ساختاری باشد و نظم از درون بی‌نظمی به وجود آورد. عدم ثبات خود ممکن است موجب پیدایش نظم و ساختار شود، همچنان‌که در

نظریهٔ عدم ثبات منسوب بـه بـرارد[1] دیـده شـده اسـت.(۹۰) پـریگوگین اصرار دارد کـه «در تمام سطوح چه در سطح فیزیک ماکروسکوپی چه در حیطه نوسانات یا در سطح میکروسکوپی عدم تعادل منشأ نظم است. عدم تعادل از درون بی‌نظمی، نظم را به وجود می‌آورد».(۹۱) نفس حرکت اشیا مستلزم حرکت در جهت حرکت زمان است. همان‌گونه که نوربرت واینر[2] نیز نشان داده حرکت در کلیه عوالم مادی غیرقابل برگشت است و نه‌تنها به بی‌نظمی بیشتر از پیش منجر می‌شود که در افزایش آنتروپی متبلور است، بلکه همچنین به آفرینش نظم جدیدی نیز می‌انجامد.

با این ترتیب پریگوگین نظم را ناشی از همان فرآیند خود به خودی و خلاق جریان زمان می‌داند، گویی که وی تعریف رواقیون از مفهوم روح[3] حـلولی را پذیرفته است. به ادعای وی این تعریف جدید از نـظم یک بـار دیگـر قـدرت «سحرآمیز» و خلاق طبیعت را به آن باز می‌گرداند و حتی پیوند جدیدی میان علم و اخلاق به وجود می‌آورد؛ چنان‌که وی گفته است: «امروز می‌دانیم که زمان نوعی ساختار است و به همین جهت مسئولیتی اخلاقی به دوش می‌کشد».(۹۲) در مجموع با اینکه بینش پریگوگین از نـظم در بـرابـر بـی‌نظمی هـنوز نـیز در چهارچوب جهان‌بینی علمی و الگویی قرار دارد که پرداخته انقلاب علمی قرن هفدهم است، با این حال شاخص یکی از مهم‌ترین چـالش‌های عـلم در قـرن بیستم علیه نظریات فیزیک کلاسیک دربارهٔ نظم طبیعت است.

پوزیتیویسم علمی و نقد بر آن

نگرش علمی برنظام طبیعت منجر به پیدایش نوعی پوزیتیویسم شده کـه بـه حیطه‌ای بسیار فراتر از علوم تجربی گسترش پیدا کرد و همان‌طور که در فصل پیشین شرح داده شد، نه‌تنها بر فلسفه، بلکه بر علوم اجتماعی و علوم انسانی و

1. Berard
2. Norbert Wiener
3. Pnuma

همچنین بر بینش کلی انسان جدید تأثیر گذاشت. حتی امروزه نیز با وجود اینکه بسیاری از دانشمندان پوزیتیویسم را رد کرده‌اند و با وجود تحلیل‌های گوناگونی که از مفهوم طبیعت توسط متفکرینی چون دیوید بوهم و الیاپریگوگین ارائه شده است، با این حال نفوذ کلی پوزیتیویسم همچنان در زمینه‌های مختلف از طب تا فلسفه همچنان به قوت خود باقی است. در حقیقت منشأ انحصارگرایی جهان‌بینی علم جدید و امتناع از پذیرفتن دیگر شیوه‌های شناخت طبیعت و از جمله بینش دینی را می‌توان در نظریهٔ نیوتن جست‌وجو کرد.(۹۳)

لیکن منشأ فلسفی پوزیتیویسم به کانت برمی‌گردد. با اینکه کانت معتقد بود که علم جدید تنها علم به پدیده‌ها است و توانایی شناخت وجود اشیا را ندارد، با این حال منکر امکان وجود دیگر شیوه‌های شناخت نظام طبیعت بود. این‌گونه شیوهٔ تفکر مبتنی بر تجربه یا علمی که صرفاً بر پایه پدیده‌ها بنیان دارد مدعی بود که کل علم به طبیعت را در انحصار خود دارد.(۹۴) در نتیجهٔ این نگرش کانت و پیروان او، برخلاف یک قرن قبل، دیگر علوم کمّی و ریاضی قرن هجدهم با فلسفهٔ طبیعت اشتباه گرفته نمی‌شد، بلکه اساساً خود جای فلسفهٔ طبیعت را گرفت.(۹۵) یک قرن بعد از آن با ظهور آگوست کنت متافیزیک به‌طور کامل از حیطه علم بیرون رانده شد. این تحول نقطه آغاز پوزیتیویسم فلسفی است که در بطن فیزیک نیوتن وجود داشت. با ظهور آگوست کنت همهٔ علت‌ها کنار گذاشته شد و علم تنها به قانونمندی‌هایی که به پدیده مربوط می‌شود اطلاق گردید. همین نظریه بود که بعدها توسط ارنست ماخ شکافته شده و با برخورد وحشتناک آن با علیت، غایت و معقولیت (به مفهوم متافیزیکی این اصطلاحات) تأثیر عمیقی بر تفکر علمی قرن بیستم نهاد. نفوذ این شیوهٔ تفکر آنچنان عمیق بود که حتی آن دسته از فلاسفهٔ غربی که به متافیزیک علاقه‌مند بودند نیز پذیرفتند که علم تجربی تنها نوع علم شناخت طبیعت است.

به این ترتیب نوعی اعتقاد به اصالت علم که قبلاً در مجامع کوچکی وجود داشت در سطح وسیع‌تری رشد کرد و بر عرصه تفکر مسلط شد. این جریان با

وجود مخالفت بسیاری از دانشمندان علوم تجربی که از محدودیت‌های رشتهٔ خود بیش از دیگران آگاه بودند به‌وسیلهٔ کسانی که از هاله‌ای از مطلق بودن علم و خطاناپذیری آن به دور خود کشیده بودند دامن زده شد و نه‌تنها فلسفه، بلکه الهیات را نیز تحت تأثیر قرار داد. عکس‌العمل دربارهٔ پوزیتیویسم از سوی پی‌یر دوهم یکی از بنیانگذاران تاریخ علوم، امیل مایرسون[1] از سخنگویان برجسته فلسفهٔ علوم، و از سوی پدیدارشناسان آلمانی همچون ادموند هوسرل و ماکس شلر[2] که هر دو دربارهٔ ادراک حضوری حقیقت[3] و نه‌تنها شرح مکانیکی[4] آن بحث می‌کردند ابراز شد، اما این انتقادات چندان گوش شنوایی پیدا نکرد زیرا هیچ‌یک از منشأ متافیزیکی منسجمی برخوردار نبود. با تسلط بینش پوزیتیویستی بر تمام حیطه تاریخ علوم آثار بوهم نیز مسکوت ماند و نادیده گرفته شد.

طی چند دهه گذشته فلسفهٔ تومیستی طبیعت توسط برخی از متفکران کاتولیک مذهب همچون ژاک ماریتن احیا شده و انتقاد از پوزیتیویسم علمی به‌وسیلهٔ چند تن از فلاسفه علوم مانند استنلی جکی، پل فایرابند و جروم راوتس[5] ادامه یافته است.(۹۷) اخیراً نگرش نمادین یعنی بینشی که بر طبیعت بر اساس نمادهای آن و نه اهمیت مادی و خارجی ظواهر آن می‌نگرد و در برخی از مکاتب عرفانی و متافیزیکی غرب نیز وجود داشته است توجه بسیاری را جلب کرده است. همچنین بسیاری از متفکران، فلاسفه و حتی دانشمندان علوم تجربی سعی کرده‌اند که به ماورای مرزهای مغرب‌زمین قدم بگذارند و در جست‌وجوی آزادی از حیطه محدود کننده پوزیتیویسم و علم‌زدگی برآیند. برخی از این دانشمندان سعی کرده‌اند که صریحاً دربارهٔ محدودیت‌های علم قلم زنند(۹۸) و بسیاری از آنان عمیقاً به الهیات توجه نشان

1. Emile Meyerson
2. Max Scheler
3. vestehen
4. erklären
5. Jerome Ravetz

داده‌اند؛ هرچند که الهیات نیز تا همین اواخر کمتر از گذشته به الهیات بوم‌شناختی به‌عنوان علمی مستقل برای تبیین عالم توجه داشته است. با این همه پوزیتیویسم و اعتقاد به مطلق بودن علم که از علوم جدید سرچشمه گرفته است هنوز نیز بر چهارچوب فکری و وجدان آگاه بیشتر مردم در غرب تسلط دارد به حدی که فضایی برای تجلی دیدگاه‌ها و نظریات دیگر باقی نمی‌گذارد و مانع جدی گرفتن آنها به‌عنوان علم می‌شود. حتی ساختارشکنی (بن فکنی) عصر پسامدرن نیز، بیش از درهم شکستن سلطه مقولات علم جدید، تنها در انهدام آنچه از ادراک سنتی کتب آسمانی و آثار کلاسیک ادبیات غرب باقی مانده و نه بیش از آن موفق بوده است.

البته اینجا و آنجا ناظر هستیم که به منظور اعادهٔ نگرشی که به نظام طبیعت به‌عنوان کلیتی زنده می‌نگرد، کوشش‌هایی به‌عمل می‌آید. این دیدگاه به طبیعت به‌عنوان موجودی ذی‌حیات که اعضای متشکلهٔ آن را نه‌تنها زیست‌شناسی، بلکه علم فیزیک تعیین می‌کند می‌نگرد.(۹۹) این فعالیت‌ها گفته معروف لوئیس توماس را به یاد می‌آورد که می‌گفت کل زمین یک سلول بیش نیست.(۱۰۰) با این همه هنوز به‌طور وسیع درک نمی‌شود که اصول و مفهوم علم که به‌طور سنتی در فلسفهٔ طبیعت به‌کار برده می‌شود خود از علوم منشأ نگرفته، بلکه همان‌گونه که از مفهوم یونانی واژه اپیستمه (معرفت) برمی‌آید، ریشه و منشأ آن از متافیزیک بوده است.(۱۰۱) در صورتی که برعکس آن، شناخت علوم از همان قرن هفدهم بر اساس شیوهٔ پیشینی[1] و نه پسینی[2] خود علوم قرار داشت. در نتیجه یک مکتب شناخت فلسفهٔ طبیعت تدوین شد که بر اساس علوم طبیعت قرار داشت و از اصول متافیزیکی که در همهٔ جوامع و شرایط سنتی اصول مشترک و زمینه را برای گفت‌وگوی میان ادراک دینی و علمی طبیعت فراهم می‌آورد تهی بود.(۱۰۲)

از میان تمام این تحولات مهم در علوم جدید، از مکانیک نیوتن تا نظریهٔ

---

1. apnioni   2. aposterioni

بر هم شناخت نظام طبیعت بر اساس علم به‌گونه‌ای بر صحنه تفکر معاصر سلطه افکنده است که گفت‌وگو با یک نگرش اصیل دینی دربارهٔ نظام طبیعت را اگر نه غیرممکن، بلکه بسیار مشکل ساخته است. حتی کسانی که به چنان گفتمانی علاقه‌مندند معمولاً جزم‌گرایی علوم ساخته و پرداخته انسان را با نظرات قدسی منشأ الهی طبیعت، در یک سطح مساوی تلقی می‌کنند و از هر دو طرف می‌خواهند که «جزم‌گرایی» را کنار بگذارند و در ایجاد تفاهم دوجانبه کوشش کنند.[۱۰۳] دانشمندانی نیز هستند که تصور می‌کنند از طریق تحلیل عمیق‌تر نظام پیچیده دنیای مادی می‌توانند به حقایق قدسی و متافیزیکی که در دل ادیان وجود دارد دست یابند، گویی که می‌توان حجاب ایزیس[۱] را کنار زد.[۱۰۴] حقیقت این است که صرف نظر از اینکه علم جدید چقدر تغییر کند، مجبور است و باید با پدیده سروکار داشته باشد. در صورتی که بنیان ادراک دینی نظام طبیعت نهایتاً بر معرفت به این حقیقت هستی قرار دارد که اصل همهٔ اشیا نزد خداست و اهمیت صوری و ویژگی‌های کیفی پدیده‌ها تنها انعکاسی از واقعیت‌های ذاتی نظام الهی است. هیچ‌گونه گفتمان جدی میان این دو نگرش ممکن نیست مگر اینکه بینش علمی یا تجربی نظام طبیعت مجبور شود از سلطهٔ مطلق‌گرایانه خود بر حیطه علم جدید دست بردارد و ادراک دینی نظام طبیعت که در طول چند قرن گذشته در غرب دچار افول و عقب‌نشینی شده، نه به‌عنوان سایهٔ کمرنگی از حقیقت خود، بلکه در همهٔ ابعاد و اعماق آن جدی گرفته شود.

برای احیای ادراک دینی طبیعت و تقدس بخشیدن دوباره به نگرش بر دنیای طبیعی ـ موضوعی که در فصل آخر کتاب به آن خواهیم پرداخت ـ ضرورت دارد، که علوم قدسی در غرب احیاء شوند، علمی که در یک آن هم شناخت حقیقی طبیعت است و هم صفت قدسی دارد. به استثنای کشف مجدد متافیزیک یا علوم قدسی دربارهٔ اصل امروزه نیازی بزرگ‌تر از ضرورت بازسازی

1. Isis

علوم قدسی، علومی که ضرورتاً باید همیشه در بستر یک سنت زنده و قدسی باقی بماند وجود ندارد.(۱۰۵) تنها با شناخت همه‌جانبه بینش علمی نظام طبیعت و شیوه‌ای که موجب افول ادراک دینی طبیعت شد می‌توان زمینه را برای ایجاد «فضایی» جهت خلق مجدد علوم قدسی فراهم ساخت. تنها از طریق چنان بازسازی و گسترش برمبنای مقتضیات شرایط معاصر است، که می‌توان فضایی مشترک برای گفت‌وگوی میان دین و علم ـ به همان شیوه‌ای که در دنیای سنتی رایج بود و در آغاز این فصل به آن اشاره کردیم ـ ایجاد کرد.

به آنان که دربارهٔ ضرورت چنین اقدامی تردید دارند بهتر است گفته نغز اسکارمیلوش[1] را یادآوری کنیم که می‌گفت: «در صورتی که ادراک انسان از عالم مادی با واقعیت هماهنگ نباشد زندگی معنوی او از ریشه فلج خواهد شد و این امر عواقب مخرب و خطرناکی بر کلیه ابعاد زندگی او خواهد داشت».(۱۰۶)

ایجاد پیوند میان ادراک انسان از عالم مادی و واقعیت، به شیوه‌ای که واقعیت تحریف نشود، ایجاب می‌کند که حقیقت کل که علوم قدسی تنها اطلاق بخشی از آن به واقعیت علم مادی است مجدداً کشف و شناخته شود. بدون چنان علمی که ریشه در ادراک دینی حقیقت کل داشته باشد (البته دین در بُعد حکمی آن) نه‌تنها زندگی معنوی ما نابود می‌شود، بلکه حیات جهانی که ما بر روی آن زندگی می‌کنیم و انسان مدرن بهشت را فدای آن کرد نابود خواهد شد. دلیل آن این است که این جهان بیشتر از عالم ملکوت نیازمند آن روح اعظم است که حضورش به علت شناخت علم جدید از نظام طبیعت بی‌معنی شده است. نباید فراموش شود که علم جدید با اینکه دربارهٔ طبیعت به کشفیات بسیار نائل شده در عین حال موجب شده است که عمیق‌ترین معنای نظام طبیعت مستور بماند، این مسئله نه‌تنها در زمان حاضر و در دنیای کنونی نگران کننده است، بلکه از آنجا که مقصد نهایی و سرنوشت انسان خاکی فلک اعلاست، نگرانی آینده انسان نیز هست.

---

1. Oscar Milosz

یادداشت‌های فصل چهارم

۱. در زمان سلطنت ملکه الیزابت چهره‌هایی چون جان دی (John Dee) مشهور به «دانشمند باطن‌گرا» هنوز در کانون صحنه فکری حضور داشتند، در حالی که در قرون هجدهم و نوزدهم چنین کسانی به‌زحمت اجازه می‌یافتند در گفت‌وگوهای فکری جامعهٔ انگلستان شرکت کنند. این نکته دربارهٔ فرانسه و آلمان نیز مصداق دارد، هرچند که این جوامع توجه بیشتری به مسائل مشابه داشتند. تنها در قرن بیستم است که شخصیت‌هایی چون اکارتهوزن (Eckarthausen) و قدیس مارتین (Saint Martin) در مجامع عرفی و غیردینی جدی گرفته می‌شوند. ر.ک. به:

Antine Faivre, *Acces a l'Esotersme Occidentale* (Paris: Gallimard, 1986); *Eckhartshauasen et la Theosophie Chritienne* (Paris: Klincksieck, 1969); Antine Faivre, Pierre Riffard, *L'Esoterisme* (Paris: Robert Laffont, 1990); Antine Faivre and Jacob Needleman, *Modern Esoteric Spirituality* (NewYork: Crossroad Publications, 1992).

باید گفتهٔ مشهور رنه گنون را به یاد آورد که می‌گفت «علوم خفیه» وجود ندارد، بلکه تنها «علوم خفیه شده» وجود دارد. علوم سنتی که از اصول متافیزیکی خود جدا شده بود در جهانی که هر روز بیش از پیش چنان علومی را رد می‌کرد، چاره‌ای جز مخفی شدن نداشت، تا آنجا که در شناخت نظام طبیعت، عمیق‌ترین معنا و اهمیت خود را از دست داد.

۲. در اینجا منظور ما آثار مشهوری چون نوشته‌های ذیل است که مقبولیت عام یافته است:

Frithjof Capra, *The Tao of Physics* (Berkeley, Calif: Shambahla, 1975); Frithjof Capra, *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture* (NewYork: Simon and Shuster, 1982);

Gary Zukay, *The Dancing Wu Li Masters: An Overview of the New Physics* (NewYork: William Morrow, 1979).

البته در عصر حاضر دانشمندانی هم هستند که از بیش از بیش از اهمیت علوم سنتی به‌مثابهٔ روش‌های شناخت عالم طبیعت آگاهی دارند. برای نمونه ر.ک. به:

Charles Moraze, *Les Origines Sacrees des Sciences Moderne* (Parus: Fayard, 1986).

۳. ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *The Need for Sacred Science* (Albany: State University of NewYork Press, 1993), Chaper 7, p. 95.

۴. ر.ک. به:

Rene Guenon, *The Crisis of Modern Man,* trans. M. Pallis and R. Nicholas (London: Luzac, 1975), Chapter 4, "Sacred and Profance Sciences", p. 37.

بسیاری از کسانی که به کشف ریاضیات و دیگر علوم سنتی مصر و یونان نائل شده‌اند از وجود علوم قدسی و هندسه قدسی در این تمدن‌ها سخن می‌گویند. برای نمونه ر.ک. به:

R. A. Schwaller de Lubicz, *Sacred: The King of Pharaonic*, trans. Andre and Goldian Vanden Broeck (NewYork: Inner Traditions International, 1982);

Robert Lawlor, *Sacred Geometry* (NewYork: Crossroad Publications, 1982);

Nigel Pennick, *Sacred Geometry: Symbolism and Purpose in Religious Struature* (Wellingborough, U. K.: Turnstone Press, 1980);

Keith Critchlow, *Order in Space* (London: Thames and Hudson, 1970).

۵. برخلاف آنچه تصور می‌شود، «جهانِ گفتمانی مشترک» داشتن به معنای دین مشترک داشتن نیست، بلکه به این معنا است که این علوم اصول متافیزیکی و زبان رسمی و نمادین مشترکی با دین مورد بحث به‌ویژه در بعد عقلی دین دارند و نه‌تنها از جنبه‌های ظاهری، قانونی و اجتماعی.

۶. این تفسیر کبیر نخست در ۲۰ جلد به زبان عربی نوشته شد و سپس به فارسی ترجمه شد و در حال حاضر به زبان انگلیسی ترجمه می‌شود. ر.ک. به:

علامه طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن* (تهران: مؤسسهٔ جهانی علوم اسلامی، ۱۳۶۲).

۷. ر.ک. به:

Henry Corbin, *L'Alchimie Comme Art Hieratique* (Paris: L'Herne, 1980), Part 3, p. 145;

Paul Kraus, *Jabir ibn Hayyan: Contribution a l'Histoire des Idees Scientifiques dans l'Islam* (Paris: Verdier, 1989), p. 124;

Seyd Nomanul Haq, *Names, Natures, and Things* (Dordrecht and London: Kulwer, 1994).

منبع اخیر به بررسی *کتاب الاحجار* که دربارهٔ نظریهٔ تعامل جابر بن حیان است می‌پردازد.

۸. دربارهٔ ابوریحان بیرونی و خازنی و علم موازنه ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civiliztion is Islam* (Barnes and Nobles, 1992, and Cambridge: Islamic Text Society, 1987), p. 138; and *Islamic Science: An Illustrated Study* (London: World of Islam Festival Publishing, Co., 1976), p. 143.

در این کتاب دربارهٔ موازنه و سنجش در علوم اسلامی به تفصیل بحث شده است.

۹. دانشمندان نسل‌های پیشین، عمیقاً تحت تأثیر آثار شخصیت‌هایی چون ارنست کاسیرر (Ernst Cassirer) و ادوین برت (Edwin A. Burtt) و الکساندر کویره (Alexander Koyre) قرار داشته‌اند. این دانشمندان بر اهمیت ریاضیات و نجوم ریاضی در پیدایش علوم جدید بسیار تأکید داشتند، اما از سوی دانشمندان دیگر چون والتر پیگل (Walter Pagel) و الن دبو (Allen Debus) به چالش کشیده شده‌اند. این دانشمندان در شناختِ علوم جدید، بسیار متأثر از اختلافات فلسفی میان ارنست ماخ (Ernst Mach) و پی‌یر دوهم (Pierre Duhem) بودند و بر اهمیت علوم دیگری غیر از ریاضیات مانند علم‌کیمیا، طب و مکتب هرمسی تأکید داشتند. در اینجا نمی‌توان به بررسی این اختلاف نظرها پرداخت لیکن باید به وجود آنها اشاره کرد.

۱۰. جوزف نیدهم (Joseph Needham) در کتاب عظیم خود *علم و تمدن در چین* (کمبریج، ۱۹۵۴) دربارهٔ این مسئله که چرا انقلاب علمی در چین صورت نگرفت به تفصیل بررسی کرده است. ما نیز همین موضوع را دربارهٔ جهان اسلام در کتاب *علم و تمدن در اسلام* بررسی کرده‌ایم و دلایل کاملاً متفاوتی از او ارائه داده‌ایم.

۱۱. ر.ک. به:

Etienne Gilson, *The Unity of Philosophical Experience* (Westminister, MD.: Christian Classics, 1982), Chapter 2, p. 51.

این موضوع را در کتاب دیگر خود بررسی کرده‌ایم. ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis Modern Man* (London: HarperCollins, 1989).

۱۲. از دیدگاه پاراسلسوس که دربارهٔ نور طبیعت (iumen naturae) سخن می‌گفت طبیعت نه‌تنها بسته نیست، بلکه همچنان به عالم روح راه دارد و در حقیقت جلوهٔ آن است.

«برای کسی چون پاراسلسوس جهان متجلی شده حقیقت مستقلی از خود ندارد و قائم به ذات نیست. طبیعت همچون اوروبوروس (Ouroboros) موجودی سر در گریبان و بسته نیست، بلکه موجودی پیچیده و نظام‌مند است که از ابعاد متعددی تشکیل شده و به‌گونه‌ای درک‌شدنی پذیرای اراده الهی است. در برابر این نظریه که طبیعت را به موجودی تاریک و به یک مکانیسم خود به خودی تقلیل می‌دهد، که خدا و خالقی ندارد، پارسلسوس معتقد است: طبیعت چیزی نیست جز انعکاس و تجلی [اراده] الهی».

"Pour Paracelse, le monde immanent n'a pas de realite independante. Lanature n'est point sur elle-meme a la maniere d'un Ourouboros mais s'ordonne en une spirale prophetiquement ouverte a l'intervention exterieure du Saint-Sprit. A l'idee d'un nature opaque, reduite a une sorte de mecanisme sans maitre, Paracelse oppose la visin d'une nature en tant que reflet".

ر.ک. به:

Luc-Olivier d'Algange, "Paraselse: Une Poetique de la transparence", *Connaissance des Religions,* (vol. 8, no. 3, (Dec. 1992), p. 275.

«قدیمی‌ترین فرهنگی که نماد اوروبوروس در آن دیده شده است به مصر باستان در حدود ۱۶۰۰ سال قبل از میلاد تعلق دارد. شرح شکل ظاهری این حیوان مشکل است، ولی بیش از هر چیز شبیه اژدهایی است که با گرفتن دم خود در دهان به شکل دایره‌ای درمی‌آید. در زبان یونانی و اساطیر یونان باستان اوروبوروس به معنای حیوانی است که دُم خود را به دهان می‌گیرد و می‌خورد. این حیوان مظهر ابدیت و ازلیت است، زیرا همچون دایره آغاز و پایان آن مشخص نیست. اوروبوروس همچنین نماد طبیعت و ادوار کیهانی است»(م).

۱۳. ر.ک. به:
Giorgio Di Santillana, "The Role of Art in the Scientific Renaissance", in Marshall Clagget (ed.), *Critical Problems in the History of Science* (Madison: University of Wisconsin Press, 1959), p. 34.

۱۴.ر.ک. به:
Robin G. Collingwood, *The Idea of Nature* (Oxford: The Clarendon Press, 1949), p. 7.

۱۵. «در ذهن انسان قانون طبیعی به مفهوم حقوقی آن، یعنی قانونی که اطاعت مردم از آن امری طبیعی است، همیشه با مفهوم قانون الهی، یعنی خالق طبیعت، پیوند داشته است و هر دو به یک ریشهٔ مشترک بر می‌گردند». ر.ک. به:
Colin A. Ronan, *The Shorter Science and Civilization in China: An Abridgement of Joseph Needham's Original Text,* vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), p. 276.

برای شناخت مفهوم قانون در چین که هم مفهومی بشری و هم کیهانی است و مقایسهٔ آن با مفهوم قانون در غرب به‌عنوان «قوانین طبیعت» ر.ک. به:
Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), pp. 51 ff.

۱۶. ر.ک. به: فصل دوم همین کتاب که به تفصیل این موضوع را بررسی کرده‌ایم.

۱۷. «به نظر می‌رسد تمام دنیا، پدیده‌های قدسی، و آنچه ما فصول سال می‌نامیم ـ اگر بتوانیم به آنچه می‌بینیم اعتماد کنیم ـ همه با قانونمندی طبیعت نظم می‌گیرند». ر.ک. به:
Calin A. Ronan, *Shorter Science*, p. 286.

و سیسرون (Cicero) نیز می‌گوید: «عالم مطیع خداوند است، دریاها و قوانین مطیع عالم‌اند، و حیات بشر نیز تابع قانون اعلای الهی است». ر.ک. به: Ibid., p. 286.

۱۸. برای آشنایی با نظریات سنت توماس آکوینی دربارهٔ قانون طبیعی ر.ک. به:
Odon Lottin, *Le Droit natural chez saint Thomas d'Aquin et ses Predecesseurs* (Bruges: C. Bayaert, 1931);

Karl Kreilkamp, *The Metaphysical Foundations of Thomistic Jurisprudence* (Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1939);

Gallus Manser, *Das Naturrecht in Thomistischer Beleuchtung* (Freiburg: Verlag des Paulusdruckerei, 1944);

Thomas Aquinas, *The Treatise on Law*, ed. R.J. Henle (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1993);
Thomas Aquinas, *On Law, Morality, and Politics*, eds. William Bavengarth and Richard Regan (Indianapolis, Ind.: Hackett, 1988);
Jacques Maritain, *La Loi naturalle ou Loi non Ecrite*, (Fribourg: Editions Universitaires, 1986).

متن اخیر توسط جورج برازولا (Georges Brazzola) شناسایی و تأیید شده است.

۱۹. ر.ک. به: Calin A. Ronan, *Shorter Science*, p. 289.

۲۰. مسلمانان نیز اصطلاح «ناموس» را برای مفهوم قانون آسمانی و تقریباً مترادف با «شریعت» به کار می‌گیرند، هرچند که واژهٔ ناموس از ریشهٔ واژهٔ یونانی «نوموس» (nomos) است. در چهارچوب اسلام برداشت سنتی از قوانین حاکم بر خلقت دقیقاً همان «ناموس خلقت» یا قانون خلقت است.

۲۱. «نظام خورشیدمحوری صورتی از یک نماد را به‌وجود می‌آورد، زیرا مرکز عالم را با سرچشمهٔ نور یکی می‌داند، اما کشف کوپرنیک به پیدایش نگرش معنوی جدیدی نشد، بلکه آنچه به بار آورد در حکم نزول یک حقیقت عمیق معنوی به سطح مردم عامی بود. نظام خورشیدمحوری زمینهٔ مشترکی با تجربیات ذهنی انسان ندارد، زیرا در این نظام انسان حضور ارگانیک ندارد. به جای اینکه این نظام به فکر انسان کمک کند تا به مرزی فراتر از خود پیش رود، تنها به تشویق و گسترش انسان پرومته‌ای مادی‌گرا پرداخت که با فوق بشر فاصلهٔ بسیار داشت و سرانجام به صورت ضد انسان درآمد». ر.ک. به:

Titus Burckhardt, *Mirror of the Intellect* (Albany: State University of NewYorK Press, 1987), p. 27.

۲۲. ر.ک. به: Robin G. Collingwood, *The Idea of Nature*, p. 27.

۲۳. نه‌تنها زمین خاکی، بلکه خورشید و کل منظومهٔ شمسی به صورت ذرات ریزی درآمدند و در خلقت بیکران خداوند گم شدند. به این ترتیب آسمانِ فشرده و قانونمند مدرسیان به صورت یک هرج و مرج بزرگ درآمد و با این امر فاصله کوپرنیک از سنت به نهایت خود رسید. ر.ک. به:

Thomas Kuhn, *The Cupernican Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), p. 235.

برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ کوپرنیک و فلسفهٔ او ر.ک. به:

Allen Debus, *Man and Nature in the Renaissance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 79 ff;

Bernard Cohen, *Revolutions in Science* (Cambridge, mass.: Harvard University Press, 1985), pp. 105 ff;

E. J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture: Pythogoras to Newton,* trans. C. Dikshoon (Princeton, NewJersey: Princeton University Press, 1986), p. 288;

Francis R. Johnson, *Astronomical Thought in Renaissance England* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1937);

Hans Blumberg, *The Genesis of the Cupernican World,* trans. R. M. Wallace (Cambridge, Mass. and London: M. I.T. Press, 1987);

Alexander Koyre, *From the Closed to the Infinite Universe* (NewYork: Harper Torchbook, 1958).

۲۴. ر.ک. به: Alexander Koyre, *Infinite Universe*, p. 35.

و نیز به:

Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936), p. 116.

۲۵. «جهان‌بینی برونو بر اصالت حیات و امر جادویی بنیان دارد. سیاره‌های وی همچون افلاطون یا پاتریزی (Pattrizi) موجودات جانداری هستند که آزادانه و به میل خود در آسمان سیر می‌کنند. ذهنیت برونو به هیچ‌وجه ذهنیت متجدد نیست». ر.ک. به:

Alexander Koyre, *Infinite Universe*, p. 216.

۲۶. تأثیراتی که ناشی از بشرگرایی عصر رنسانس بود و به تقویت سلطه آن کمک کرد در فصل بعدی شرح داده خواهد شد. در اینجا کافی است این حقیقت را به یاد آوریم که از یک‌سو فلسفهٔ کوپرنیک به نقش انسان در آفرینش کم اهمیت می‌داد، و از طرف دیگر دربارهٔ قدرت و دانش بشر مبالغه می‌کرد و به همین جهت در ظهور مکتب پرومته‌ای که شاخص دوران رنسانس است سهم به‌سزایی داشت.

۲۷. ر.ک. به: *Anatomy of the World.*

به نقل از: Alexander Koyre, *Infinite Universe*, p. 29.

۲۸. دربارهٔ این اثر و به‌طور کلی دربارهٔ بیکن ر.ک. به:

Francis Bacon, *The New Organon and Related Writings,* ed. Fulton A. Anderson (NewYork: Bobbs-Merrill, 1960);

Anthony Quinton, *Francis Bacon* (Oxford: Oxford University Press, 1980).

۲۹. دربارهٔ گیلبرت ر.ک. به:

Bernard Cohen, *Revolutions in Science*, pp. 133-135.

و نیز به:

E. J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture: Pythogoras to Newton,*, pp. 391-396.

۳۰. ر.ک. به: Allen Debus, *Man and Nature*, p. 89.

۳۱. ر.ک. به:

Francis R. Johnson, *Astronomical Thought in Renaissance England* (NewYork: Octagon Books, 1968), p. 216.

۳۲. «در تاریخ تفکر نخستین بار نه در آثار دکارت، بلکه در آثار گالیله بود که نظریهٔ فیزیک ریاضی و به عبارت دیگر ریاضی کردن دنیای مادی تحقق یافت». ر.ک. به:

Alexander Koyre, *Galileo Studies*, trans. J. Mepham (Atlantic Highlands, NewJersey: Humanities Press, 1978), p. 201.

۳۳. ر.ک. به:

Stillman Drake, *Discourses and Opinions of Galileo* (NewYork: Doubleday Anchor Books, 1957), pp. 237-238.

۳۴. ر. لنوبل (R. Lenoble) با اشاره به گفتهٔ گالیله در *Il Saggiatore* می‌نویسد: «این عبارت خود بیانگر یک نظریهٔ انقلابی بود. گالیله با یک چرخش قلم خط بطلان بر آرای باستانیان دربارهٔ طبیعت و همهٔ ذوات، صور و خواص آن کشید. طبیعت به صورت مجموعه‌ای از پدیده‌های کیفی درآمد». ر.ک. به:

R. Lenoble, "Mechanism and Dynamism", in Rene (ed.), *History of Science: The Beginning of Modern Science*, trans. A. J. Pomerans (NewYork: Basic Books, 1964), p. 186.

۳۵. این نظریه توسط برت و به‌ویژه کویره مطرح شد. کویره چنین نوشت: «از نقطه‌نظر ما می‌توان دید که ظهور علوم کلاسیک جدید به‌مثابهٔ بازگشت به افلاطون است». ر.ک. به:

Alexander Koyre, *Galileo Studies*, p. 202.

----, "Galileo and Plato", *Journal of the History of Ideas*, vol. 4 (1943), p.400;

----,*Etudes d'Histoire de la Pensee Scientifique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1966), pp. 147 ff.

در اثر دیگری وی می‌نویسد که گالیله، کیهان‌شناسی افلاطون را هم در رسالهٔ گفت‌وگو (*Dialogo*) و هم در رسالهٔ *خطابه* (*Discorsi*) بسیار جدی می‌گرفت. ر.ک. به:

Alexander Koyre, *Newtonian Studies*, (London: Chapman and Hill, 1965), pp. 212-220.

۳۶. در واقع دانشمندان متأخر به چالش کشیدن آرای برت و کویره و دیگر همفکران آنان را شروع کرده‌اند. به‌عنوان مثال ادوارد استرانگ چنین می‌نویسد: «نمی‌توان از این [دو نظام بزرگ عالم] چنین نتیجه‌گیری کرد که گالیله پیرو افلاطون است و یا تجربیات علمی‌اش را بر پایهٔ نظریهٔ افلاطون و اعتقاد به اینکه طبیعت بنیان ریاضی دارد نهاده است». ر.ک. به:

Edward Strong, *Peocedures and Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mathematics-Physical Science in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Merrick, NewYork: Richwood Publishing, 1976), p. 164.

گری هتفیلد (Gary Hatfield) به همین شیوه نظریات کاسیرر را به چالش کشیده است. هتفیلد «یک وجه مشترک متافیزیکی پیدا کرد که تمام پیروان علم جدید در آن اشتراک نظر داشتند». این وجه مشترک اصرار آنان بر این نکته بود که اجسام مادی ویژگی‌های ریاضی دارند و این ویژگی‌ها با متافیزیک فیثاغورث و افلاطون قرابت دارند. وی تأکید داشت که انگیزهٔ این دانشمندان در استفاده از ریاضیات کاملاً با انگیزه‌های پیروان سنتی افلاطون تفاوت دارد و در کارهای علمی بنیانگذاران علوم جدید و از جمله گالیله «هیچ نظریهٔ واحد متافیزیکی پیدا نمی‌شود که برخاسته از تاریخ و دربارهٔ پیوند میان ریاضیات و طبیعت است». به نقل از:

David C. Lindberg and Robert S. Westman, *Reppraisals of the Scientific Revolution* (Cambridge and NewYork: Cambridge University Press, 1990), pp. 93-94.

۳۷. ر.ک. به:

E. J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture: Pythogoras to Newton*, p. 337.

۳۸. ر.ک. به: Ibid., p. 348.

Stillman Drake, *Galileo Studies: Personality, Tradition and Revolution* (Ann Harbor: University of Michigan Press, 1970). pp. 240 ff.

۳۹. دربارهٔ زندگی و محاکمهٔ جنجال‌برانگیز گالیله ر.ک. به:

Stillman Drake, *Galileo at Work: His Scientific Biography* (Chicago: University of Chicago Press, 1978);

Jerome J. Langford, *Galileo, Science and the Church* (NewYork: Desclee, 1966);

Giorgio Di Santillana, *The Crime of Galileo* (Chicago: University of Chicago Press, 1976);

James Reston, Jr., *Galileo A Life* (NewYork: Harper Collins, 1994), Chapter 13, pp. 223 ff.

۴۰. ر.ک. به: Bernard Cohen, *Revolutions in Sciece*, pp. 127 ff.

۴۱. نظریهٔ کپلر دربارهٔ اصل سکون، نیرو و حرکت نشانهٔ پایان دوران نظریهٔ ارسطویی دربارهٔ کائنات است که زمینهٔ علمی را برای آرای نیوتن هموار کرد. Ibid., p. 129.

۴۲. ر.ک. به: Edward Strong, *Procedures and Metaphysics*, p. 165.

۴۳. ر.ک. به:

Alexandre Koyre, *The Astronomical Revolution: Copernicus, Kepler, Borelli*, trans. R. E. W. Madison Methuen, (London: 1973), p. 327.

۴۴. ر.ک. به: Ibid., p. 342.

۴۵. باید اضافه کرد که از دیدگاه کپلر بُعد و مسافت سیاره‌ها تابع «قانونمندی ازلی» است و به حکم این قوانین است که حرکت کرات و منظومه‌ها طبق «قوانین طبیعت» به مفهوم متعارف آن صورت می‌گیرد. همچنانکه کویره اشاره کرده است بُعد و مسافت منظومهٔ شمسی «تابع عملکرد قوانین اعیان ثابته است» که به حکم آن حرکت کرات، یعنی شکل و سرعت گردش مدارها بر اساس قوانین صرفاً طبیعی تعیین می‌شوند. ر.ک. به:

Alexander Koyre, *Newtonian Studies*, p. 203.

۴۶. همان‌طور که قبلاً ذکر شد اصطلاح «متافیزیک» که به‌وسیلهٔ برخی از فلاسفهٔ جدید مانند دکارت استفاده شده نباید با مفهوم سنتی متافیزیک اشتباه شود ر.ک. به:

Rene Guenon, "Oriental Metaphysics", in Jacob Needleman (ed.), *The Sword of Genosis* (London and Boston: Arkana, 1986), pp. 40-56;

Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of NewYork Press, 1989), pp. 130 ff.

دکارت به وحدت همهٔ علوم چه فلسفی و چه تجربی اعتقاد داشت. این وحدت را وی با نماد درخت نشان می‌داد که ریشه‌اش متافیزیک، تنهٔ آن فیزیک و شاخه‌های آن رشته‌های مختلف چون طب، مکانیک و اخلاق است. ر.ک. به:

Bernard Cohen, *Revolutions in Science*, p. 153.

۴۷. برای آگاهی از خلاصهٔ آرای دکارت دربارهٔ نظام طبیعت ر.ک. به:

E. J. Dijksterhuis, *World Picture*, p. 403 ff, and 404.

۴۸. دربارهٔ سیر تطور آرای جدید دربارهٔ ماده ر.ک. به:

Max Jammer, *Der Bergrif der Masse in der Physik* (Darmstadt: Wissenshaftliche Buchgesellschaft, 1964).

۴۹. اجسام مادی که انسان با حواس تجربه می‌کند نیز دارای کیفیت‌های مادی متعددی هستند، مانند رنگ، بو، نرمی، طعم، سختی، تلخی و غیره، اما تمام این واژه‌ها صرفاً نوعی علم و آگاهی به این کیفیت‌ها و ناشی از عکس‌العمل انسان به محیط است. این عکس‌العمل‌ها ذهنی و حاصل محیط است و به همین جهت تابع شناخت علمی نیست. ر.ک. به:

E. J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture: Pythogoras to Newton*, p. 406.

۵۰. ر.ک. به:

Descartes, *Principia Philosophiae*, Part 2, no. 4, in Adam Tannery (ed.), *Oeuvres* (Paris: Les Editions du Cerf, 1905), vol. 8, p. 42.

۵۱. دربارهٔ نقش دکارت، چارلز گلیسپی (Charles Gillispie) چنین می‌نویسد: «افکار رنه دکارت در لابه‌لای شکاف‌هایی که میان انقلاب علمی و فیزیک گالیله و پیش‌بینی‌های بیکن ایجاد شده بود رشد کرد. موفقیت آن این بود که مکمل هر سه آنها گردید و شکست آن این بود که ضرورت استقلال علم از فلسفه را اعلام کرد». ر.ک. به:

The Edge of Objectivity: An Essay in the History of Scientific Ideas (Princeton, NewJersey: Princeton University Press, 1960), p. 83.

نکته‌ای که در شرح این گفته می‌توان اضافه کرد این است که هرچند علم جدید استقلال خود را از یک نوع فلسفه اعلام داشت، اما هنوز شناخت آن از ماهیت عالم و دانش ما به آن بر پایه شناخت فلسفی خاصی استوار است. همان‌طور که در فصل پیش نیز تذکر داده شد یک عنصر فلسفهٔ دکارت به‌مثابهٔ قسمتی از جهان‌بینی علمی جدید همچنان اعتبار خود را حفظ کرده است.

۵۲. اما غفلت نظام‌مند و حساب‌شده علوم جدید از تاریخ‌نگاری علوم تا همین اواخر

ماهیت به‌اصطلاح «بی‌غرضانه» آنگونه تاریخ‌نگاری‌ها و نیز باورهای پنهان فلسفی‌ای را فاش می‌کند که بر اساس آنها تصمیم گرفته می‌شود چه موضوعاتی باید مطالعه شود و چه مسائلی باید نادیده گرفته شود، حتی اگر از قلم شخصیتی چون آیزاک نیوتن تراوش شده باشد.

۵۳. ر.ک. به: Robin G. Collingwood, *The Idea of Nature,* pp. 106 ff.

برای آگاهی بیشتر دربارهٔ فیزیک نیوتن و مبانی فکری او ر.ک. به:

Alexander Koyre, *Newtonian Studies*;

Bernard Cohen, *The Newtonian Revolution: With Illustrations of the Transformation of Scientific Ideas* (Cambridge: Cambridge Univrsity Press, 1980);

Bernard Cohen, *Revolutions in Science*, pp. 161 ff;

E. J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture: Pythogoras to Newton*,, pp. 463 ff;

Frank Manuel, *A Portrait of Issac Newton* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968).

۵۴. با ظهور آیزاک نیوتن دوران کهنه‌ای از برخورد فلاسفه با طبیعت خاتمه یافت و عصر جدیدی آغاز شد. در آثار نیوتن علوم کلاسیک نوعی استقلال وجودی کسب کرد و از آن پس نفوذ کامل آن بر جامعهٔ بشری آغاز شد. ر.ک. به:

E. J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture: Pythogoras to Newton*,, pp. 463.

۵۵. نظم در طبیعت به صورت یک سلسله روابطی که از طریق ریاضیات به‌طور دقیق قابل تبیین است خود را به نمایش می‌گذارد. ر.ک. به:

Richard S. Westfall, "Newton and Order", in Paul Kuntz (ed.), *The Concept of Order* (Seattle and London: University of Washington Press, 1968), p. 78.

۵۶. طبیعت در کل نه تابع روابط آرمانی ریاضی بلکه تابع یک نظم واحد و هماهنگ است، اما اینجا و آنجا تغییرات و انحرافاتی در این روابط آرمانی پیدا می‌شود که با ریاضیات قابل سنجش است. ر.ک. به: Ibid., p. 80.

۵۷. واقعیت این است که نیوتن از ابتدا ایمان داشت که عالم کائنات عالمی نظم‌دار و قانونمند است... زیرا در مقام یک مسیحی می‌دانست که خدا کائنات را آفریده است،

بنابراین از نظر نیوتن منطقی بود که خداوند کائنات را بر اساس اصول هندسی آفریده باشد، زیرا نسبت‌ها و روابط هندسی در تمام طبیعت یافت می‌شود.

۵۸. ر.ک. به: Alexander Koyre, *Infinite Universe*, p. 160.

۵۹. به نقل از: Alexander Koyre, *Newtonian Studies*, p. 204.

۶۰. ر.ک. به:

Ernest Wolfg-Gazo, "Newton's Pantakrator and Hegel's Absolute Mind", in Michael J. Petry (ed.), *Hegel and Newtonianism* (Dordrecht and London: Kluwer, 1993), p. 129.

۶۱. نیوتن در مسئلهٔ ۲۳ چاپ لاتین کتاب نورشناسی (اپتیک) می‌نویسد: «علاوه بر این به نظر می‌رسد این ذرات نه‌تنها یک نیروی منفی دارند که با قوانین منفی حرکت ـ که طبیعتاً از چنان نیرویی منتج می‌شود ـ هماهنگ است، بلکه در عین حال با اصول فعال مشخصی حرکت می‌کنند».

کویره این گفته را چنین شرح می‌دهد: «عملکرد این اصول فعال و به عبارت دقیق‌تر عمل الهی از طریق این اصول به عالم نظم می‌بخشد و انسان را قادر می‌سازد که بفهمد جهان هستی نه بر اساس تصادف و شانس پیدا شده بلکه نتیجه اراده‌ای فعال است. فلسفهٔ طبیعت دست‌کم نوع مثبت آن، یعنی فلسفهٔ طبیعت نیوتن و نه دکارت، از خود فراتر می‌رود و انسان را به سوی خداوند رهنمون می‌سازد...».

ر.ک. به: Alexander Koyre, *Newtonian Studies*, p. 218.

۶۲. دربارهٔ دو مؤلفهٔ نظریهٔ طبیعت نیوتن ـ یعنی مفهوم طبیعت به‌مثابهٔ نظام قانونمند مادهٔ در حرکت و نیز طبیعت به‌منزلهٔ صحنهٔ حضور موجودات ذی‌شعور ـ جان گرین چنین می‌نویسد: «نخستین عنصر تشکیل دهندهٔ نظریهٔ نیوتن از انقلاب قرن هفدهم در فیزیک و کیهان‌شناسی‌ای که با گالیله و دکارت آغاز شده بود به او رسید و در اثر وی موسوم به اصل اول به‌طور کامل بیان شد. عنصر دوم بینش نیوتن از الهیات طبیعی مسیحیت، یعنی از نظریهٔ آفرینش آن‌گونه که در قرن هفدهم بیان می‌شد نشأت گرفت، اما در درازمدت غیر عملی بودن این دو نظریه دربارهٔ طبیعت، که نیوتن و همکاران انگلیسی او سعی داشتند از آن دو نظریهٔ واحدی تدوین کنند، ثابت شد». ر.ک. به:

John C. Greene, "The Concept of Order in Darwinism", in Kuntz (ed.) *The Concept of Order*, pp. 90-91.

۶۳. ر.ک. به:

Tor Frangmyr, J. L. Heilborn and Robin E. Rider (eds.), *The Quantifying*

Spirit in the 18th Century (Berkelet and Oxford: University of California Press, 1990).

۶۴. ر.ک. به:

Gunner Broberg, "The Broken Circle", in Frangmyr et al., *Ouantifying Spirit*, p. 45.

۶۵. طی قرن هجدهم متفکران اروپایی، الگویی دقیق از نظم را با آغوش باز و اعتقادی، که تا آن زمان بی‌سابقه بود و پس از آن نیز مشابه آن دیده نشده، پذیرفتند. ر.ک. به:

John E. Lesch, "Systematics and the Geometrical Spirit", in Frangmayr et al., *Quantifying Spirit*, p. 73.

۶۶. کاسیرر اصرار دارد که تحلیل محور تفکر عصر روشنگری است. ر.ک. به:

Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, trans. Fritz C. A. Koelln and James P. Pettegrove (Princeton, NewJersey: Princeton University Press, 1951).

۶۷. ر.ک. به:

Novalis, *Fragmente und studien, 1799-1800*, in *Schriften*, vol. 3, pp. 556-693 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschft, 1968), 574.

به نقل از:

Dietrich von Engelhardt, "Natural Science in the Age of Romanticism", in Antine Faiver and Jacob Needleman (eds.), *Modern Esoteric Spirituality*, p. 109.

برای آشنایی با این علم «رمانتیک» مربوط به فلسفهٔ طبیعت ر.ک. به:

B. Gower, "Speculation in Physics: The History and Practice of Naturalphilosophie", in *Studies in the History and Philosophy of Science*, vol. 3 (1972/73), pp. 301-356.

۶۸. به نقل از: Von Engelhardt, "Natural Science", p. 112.

۶۹. ر.ک. به: Ibid., p. 121, Footnote.

۷۰. همچنانکه از انواع عکس‌العمل‌هایی که معمولاً علیه منتقدان نظریهٔ تکامل نشان داده می‌شود می‌توان دید، این نظریه به هیچ‌وجه نقشی مشابه تئوری‌های دیگر و از جمله مکانیک کوانتم ندارد، بلکه نظریه‌ای جزمی و شبه‌دینی است و با همان تعصب و احساساتی که در میان مدافعان دین می‌توان دید از آن دفاع می‌شود. در فصل هفتم کتاب

معرفت و معنویت به این موضوع پرداخته‌ایم. در یادداشت‌های آن فصل نیز به تعدادی از منابعی که به نقد نظریهٔ تکامل با بینش‌های متفاوت پرداخته‌اند اشاره کرده‌ایم. علاوه بر منابع مزبور همچنین ر.ک. به:

Osman Bakar, (ed.), *Critique of the Theory of Evolution* (Kuala Lampur: The Islamic Academy of Science, 1987);

Wolfgang Smith, *Cosmos and Transcendence* (La Salle, III.: Sherwood Sugden, 1984), Chapter 4, "Evolution: Fact and Fantasy", p. 66.

دربارهٔ تاریخچهٔ نظریهٔ تکامل ر.ک. به:

Walter Zimmermann, *Evolution: Die Geschichte ibrer Probleme und Erkenntnisse* (Freiburg-Munich: Verlag Karl Albert, 1953).

برای توضیح بیشتر دربارهٔ نظریهٔ تکامل از دیدگاه یکی از مدافعان آن ر.ک. به: کتاب مشهور ذیل:

George G. Simpson, *The Meaning of Evolution: A Study of the History of Life and Its Significance for Man* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1964).

برای آگاهی بیشتر از مطالعات اخیر دربارهٔ این موضوع ر.ک. به:

Ervin Laszlo (eds.), *The New Evolutionary Paradigm* (NewYork and London: Gordon and Breach Science Publishers, 1991).

۷۱. به نظر کالینگ وود مفهوم انرژی ـ حیات در نظریهٔ داروین به نیرویی اشاره دارد که در هر موجود زنده هم متعالی است و هم حلولی. این نیرو «حلولی هر موجود زنده است، زیرا فقط در همان موجود مشخص وجود دارد؛ متعالی است، به این جهت که نه برای بقای موجودات و نه صرفاً برای بقای ابدی نوع مشخصی از موجودات، بلکه برای تحقق خود کوشش می‌کند. لیکن همیشه سعی می‌کند و قادر است موجود مناسب‌تری برای تحقق خود پیدا کند». ر.ک. به:

Robin G. Collingwood, *The Idea of Nature*, p. 135.

۷۲. دربارهٔ نظریهٔ داروین و پیروان او ر.ک. به:

John C. Greene, "The Concept of Order in Darwinism", in Kuntz (ed.), *Concept of Order*, pp. 89-103.

۷۳. همچنانکه از مقایسهٔ کسی چون استفان هاوکینز (Stephen Hawkins) با فردی چون ریچارد داوکینز (Richard Dawkins) در انگلستان برمی‌آید، باید توجه داشت که

تا همین امروز نیز مخرب‌ترین شکل الحاد که ظاهراً توسط علم حمایت می‌شود نه از جانب فیزیک‌دان‌ها، بلکه از سوی دانشمندان زیست‌شناسی ابراز شده است.

۷۴. ر.ک. به: John C. Greene, "Concept of Order in Darwinism", p. 95.

۷۵. در زمان داروین نظریهٔ ایستایی طبیعت وضع متزلزلی داشت. داروین با ارائه مکانیسم تغییر اندام‌وار که به نظر می‌رسید آخرین نشانه‌های یک طرح معقول را در تشکیل موجودات از میان برداشت و ضربهٔ نهایی را بر پیکر این نظریه وارد ساخت. ر.ک. به:

John C. Greene, *Darwin and the Modern World View* (Baton-Rouge: Louisiana State University Press, 1961), p. 43.

۷۶. ر.ک. به:

David Loye, "Choas and Transformation", in Laszlo (ed.), *Evolutionary Paradigm*, p. 15.

ویژگی نظام‌های باز و پویا همچون نظام بشری توانایی نظم‌دادن به خود است. این نظام‌ها، به جای اینکه صورتی از خارج به آنها تحمیل شود، با رهنمودهای درونیِ خود به تولید صُوَر جدیدی می‌پردازند». ر.ک. به: Ibid., p. 15.

۷۷. ر.ک. به:

Roberto Fondi, *La Revolution Organiciste* (Paris: Le Labyrinthe, 1986).

۷۸. برای نقد و بررسی جالبی از مکتب تیلهارد ر.ک. به:

Wolfgang Smith, *Teilhardism and the New Religion* (Rockford, III.: Tan Books, 1986);

Titus Burckhardt, *Mirror of the Intellect*, pp. 32 ff.

۷۹. دربارهٔ جنبه‌های عمدهٔ مکانیک کوانتم به منابع ذیل ر.ک. به:

Paul A. M. Dirac, *The Principle of Quantum Mechaicns* (NewYork and Oxford: Oxford University Press, 1947);

Leonard Schiff, *Quantum Mechanics* (NewYork: McGraw-Hill, 1955);

Henry Morgenau, *The Nature of Physical Reality* (NewYork: McGraw-Hill, 1950);

Victor Weiskopf, *Physics in the Twentieth Century* (Cambridge, Mass.: M. I. T. Press, 1972);

John Von Neumann, *The Mathematical Foundation of Quantum*

Mechanics, trans. R. Beyer (Princeton, NewJersey: Princeton University Press, 1955);

Max Jammer, *The Philosophy of Quantum Mechanics* (NewYork: Wiley, 1974);

David Bohm and Basil Hiley, *The Undivided Universe: An Ontological Interpretation of Quantum Theory* (London: Routledge, 1993);

Gary Zukav, *The Dancing Wu Li Master: An Overview of the New Physics* (NewYork and London: Bantam Books, 1984).

۸۰. «جهانِ فیزیک ذرات، جهانی از نیروی درخشنده‌ای است که تا ابد بـه شـکـل ذرات خود به دور خود می‌چرخد، در حالی که این ذرات به وجود می‌آیند، از میان می‌روند، با هم برخورد می‌کنند، تغییر شکل می‌دهند و ناپدید می‌شوند». ر.ک. به:

Gary Zukav, *The Dancing Wu Li Master: An Overview of the New Physics*, p. 194.

۸۱. هنـری استپ، قضیهٔ بل (Bell's Theorem) را «عمیق‌ترین کشـف عـلمی» نـامید. ر.ک. به:

Henry Stapp, "Bell's Theorem and World Process", in *Il Nuovo Cimento*, vol. 28B, (1975), p. 271.

۸۲. نظریهٔ بل نتایج فلسـفی و متافیزیکی چندی دارد که برخی از آنها را چند تن از فلاسفه و دانشـمندان علوم تجربی مطالعه و بررسی کرده‌اند. به‌ویژه ر.ک. به:

Wolfgang Smith, "Bell's Theorem and the Perennial Ontology".

۸۳. ر.ک. به:

David Bohm, *Wholeness and the Impact Order* (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1980).

۸۴. ر.ک. به: یکی از سخنرانی‌های بوهم به نقل از:

Gary Zukav, *The Dancing Wu Li Master: An Overview of the New Physics*, p. 306.

۸۵. البته برخلاف نظریهٔ کلاسیک فیزیک، که تبیین ریـاضی آن از نـظام طـبیعت کـاملاً مـستقل از شـعور انـسـان و نحوهٔ ادراک انسان از نظم طبیعت است، از همان زمانی که کتاب استادانه و پیشگام یوجین ویگنر (Eugene Wigner) در مکانیک کوانتم نـوشته شـد، فیزیکدانان بسـیاری شـعور انسـانی را عنصری مهم در فیزیک جدید تلقی می‌کنند.

۸۶. ر.ک. به:
Ilya Prigogine and Isabelle Stengers, *Order Out of Choas: Man's New Dialogue with Nature* (NewYork and London: Bantam, 1984).

۸۷. ر.ک. به: Ibid., p. 124.

۸۸. ر.ک. به: Ibid., p. 6.

۸۹. ر.ک. به: Ibid., p. 12.

۹۰. ر.ک. به: Ibid., pp. 142-143.

۹۱. ر.ک. به: Ibid., pp. 286-287.

۹۲. ر.ک. به: Ibid., p. 312.
Ilya Prigogine, *From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences* (San Francisco: W. H. Freeman, 1980).

۹۳. ر.ک. به: Wolfgang Smith, *Cosmos and Transcendence*, p. 16.

۹۴. ر.ک. به:
Jacques Maritain, *The Philosophy of Nature* (NewYork: Philosophical Library, 1951), pp. 45 ff.

۹۵. همچنان‌که ماریتن اشاره کرده است «در آغاز شناخت کمّی و ریاضی طبیعت با فلسفهٔ طبیعت اشتباه گرفته می‌شد، ولی بعدها جانشین آن شد». ر.ک. به:
Ibid., p. 50.

۹۶. مایرسُن نشان می‌دهد که علم اصیل به هیچ‌وجه با نظریات پوزیتیویستی سنخیّتی ندارد. ر.ک. به:
Emile Meyerson, *De l'Explication dans les science* (Paris: Payot, 1921), p.21.

۹۷. از آثار متعدد استنلی جکی ر.ک. به:
Stanley Jaki, *The Road of Science and the Ways to God* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), especially Chapter 10, "The Price of Positivism", p. 145;
Paul Feyerbend, *Against Method* (NewYork and London: Verso, 1988);
Jerome Ravetz, *Scientific Knoweldge and its Social Problems* (Oxford: Clarendon Press, 1971).

۹۸. آنـدره مـرسیه (Andre Mecier) دانشـمند سـوئیسی و متخصص فلسفهٔ علم می‌نویسد: «علم شاهراهی برای شناخت و ادراک طبیعت است، اما با شناخت ما دربارهٔ طبیعت مترادف نیست». ر.ک. به:

George F. McClean (ed.), *Man and Nature* (Calcutta: Oxford University Press, 1978). p. 24.

۹۹. هریس (E. E. Harris) می‌نویسد: «کل کائنات مجموعه‌ای است واحد و منحصر به فرد و سراسر ذی حیات». ر.ک. به:

George F. McClean (ed.), *Man and Nature,* p. 30.

سپس می‌افزاید که بر اساس این نظریه:

"*Totum in toto et totum in qualibet parte*"

۱۰۰. ر.ک. به:

The Lives of a Cell (NewYork: Viking Press, 1974), p. 5.

۱۰۱. مفهوم علم که ارسطو در کتاب *آنالوطیقای ثانی* (*Posterior Analytics*) ذکر کرده مطمئناً بر اساس زیست‌شناسی یا فیزیک ارسطویی بنا نشده است. ر.ک. به:

Ernan McMullin, "Concepts of Science in the Scientific Revolution", in David Lindberg and Robert Westman (eds.), *Reappraisals of the Scientific Revolution* (Cambridge and NewYork: Cambridge University Press, 1900), p. 28.

۱۰۲. دربارهٔ این نکته که علم اصیل و حقیقی الزاماً باید ریشه در اصول متافیزیکی، به مفهوم سنتی و اصیل کلمه، داشته باشد ر.ک. به:

Fernand Brunner, *Science et Realite* (Paris: Aubier, 1954).

۱۰۳. نمونه‌ای از چنین برخوردها را می‌توان در کتاب ذیل یافت. نویسندگان این کتاب با وجود حسن‌نیت بسیار، میان تقدس و تبلورات ذهنی، که به‌مثابهٔ نظریات جزمی علمی ارائه شده است، تمایز قائل نیستند گویی که روح‌القدس و الهام ریاضی با فیزیکی در یک سطح قرار دارند. ر.ک. به:

Brian Swimme and Thomas Berry, *The Universe Story* (San Francisco: Harper, 1992).

۱۰۴. ر.ک. به:

Frithjof Schuon, *Roots of the Human Condition* (Bloomington, Ind.: World Wisdom Books, 1991), "The Veil of Isis", p. 15 ff.

۱۰۵. در کتاب نیاز به علم مقدس این موضوع را شرح داده‌ایم.

۱۰۶. به نقل از:

Philip Sherrard, *Human Image: World Image-The Death and Resurrection of Sacred Cosmology* (Ipswich, U. K.: Golgonooza, 1992), p. 135.

فصل پنجم
دستاوردهای غم‌انگیز انسان‌گرایی در غرب

در ازل انسان انیس حق بُدی
در زمان نسیان بر او غالب شدی
ارج تو زانسان کامل چون بُود
جست‌وجو کن در درون راز خودی

خلیفةالله عالم خاکی
نیمی فرشته و نیم دیگر حیوان
غرق در عالم تشتت و غفلت
در ذات روح خود اما
نشانی از تقرب الهی
این‌چنین بود مقام انسان قبل از هبوط
نطفه‌ای از آن جوهر بهشتی
مخلوقی از این عالم پست
بندهٔ انسان‌گرایی، بردهٔ دنیا
در جست‌وجوی معنایی انسانی
اما بیرون از خدا و فقط در بشر
و سقوط بشر به عالم پست
انسان را چه شده است
موجودی غیرعادی
و مخرب همان نظام طبیعی
به خاطر چه کسی رشته الفت را با بهشت گسست
و بشر پرومته‌ای را تولد بخشید
بشری که زمین را با این همه حرص و طمع می‌بلعد

اگر کسی در بهار به دامنهٔ کوه‌های زیبای توسکانی[1] سفر کند و به تماشای رنگ‌آمیزی باشکوه تپه‌های پیچ در پیچ و نسیم ملایمی که زیر آفتاب ایتالیا شاخ و برگ‌های براق درختان را نوازش می‌کند بنشیند، در شگفت خواهد شد که

1. Tuscany

چگونه یک ایتالیایی به نام گالیله، که این زیبایی‌ها را می‌دید، می‌توانست طبیعت را به سطح ماده متحرکی تقلیل دهد و زیبایی طبیعت را مقوله‌ای بی‌اساس و نامربوط بداند، و در عین حال نه‌تنها در نظر ایتالیاییان، بلکه در انظار جهانیان به صورت قهرمان یک تمدن معرفی شود. به همین منوال نمی‌توان به آسانی درک کرد که چگونه کمتر از دویست نفر اسپانیایی توانستند تمام امپراطوری اینکا[1] را شکست دهند و در کمتر از یک دهه بیش از چهار میلیون از هشت میلیون جمعیت آن سرزمین را هلاک کنند در حالی‌که بر سر این مجادله داشتند که آیا مردمی که قتل‌عام می‌شوند، روح نیز دارند و یا اصلاً انسان هستند.

برای تبیین این دو واقعیت بسیار متفاوت تاریخی اساساً باید ادراک جدید انسان را از نظام طبیعت و نیز نوع انسانگرایی خاصی را شناخت که در دوران رنسانس در اروپا و از آن پس در کل تاریخ غرب ظاهر شد و شاخص آن عصر است. بدون مطالعهٔ عمیق مکتب انسانگرایی عصر رنسانس و مفهوم انسان جدید، که در آن زمان پیدا شد و طی مدتی کوتاه تصویری از انسان و روابط او با خداوند، با دیگر مردمان و نیز با نظام طبیعت ارائه داد که با قرون وسطی و یا جوامع سنتی شرق تفاوت بسیار داشت، نمی‌توان به‌طور کامل متحول شدن مفهوم و معنای نظام طبیعت را چه در حیطهٔ فلسفه و چه در علوم درک کرد.

به منظور شناخت این روند شکل‌گیری مکتب انسانگرایی به مفهوم عرفی آن لازم است نخست انسانگرایی را آن‌گونه که در دوران رنسانس درک می‌شد و به قرون بعدی تاریخ غرب نیز کشیده شد تعریف کرد، روندی که دستاورد نهایی آن را در پرتو عواقبی که این بشر «تازه به استقلال رسیده» یا انسان پرومته‌ای در نابود کردن محیط زیست طبیعی و انهدام تمدن‌های دیگر به بار آورد، جز غم‌انگیز چیز دیگری نمی‌توان نامید. محققان عصر رنسانس به درستی دوگونه شناخت از انسانگرایی را از یکدیگر متمایز ساخته‌اند: نخست برنامهٔ آموزشی و

---

1. Inca

فکری این عصر بود که به مطالعات علوم انسانی[1] موسوم شد، و دیگری پیدایش ارزش‌هایی بود که با شناختن انسان به‌عنوان معیار ارزیابی همهٔ اشیا و پدیده‌ها و قرار دادن وی در مرکز عالم کائنات (انسان‌مداری) رواج پیدا کرد.(۱) البته این دو تحول در دوران رنسانس با هم پیوند داشتند، ولی یکسان نبودند. انسان‌گرایی، هم‌دوش فلسفهٔ افلاطون و ارسطو که نظریاتی دربارهٔ انسان در رابطه‌اش با خداوند و عالم ابراز می‌کردند یکی از سه جریان عمده فکری عصر رنسانس و یک برنامه خاص فکری بود. همچنین جهان‌بینی انسان‌گرایی نه‌تنها به کتب درسی و فعالیت‌های فکری بلکه به زمینه‌های هنر، صنایع دستی و دیگر جنبه‌های فرهنگ دوران رنسانس نیز راه یافت، البته با اینکه کاملاً به ادامهٔ حیات انواع گوناگون فلسفه‌های سنتی که در فصل سوم شرح دادیم و در این دوران سریعاً افول کرد اشراف داریم، اما در اینجا به‌ویژه انسان‌گرایی به‌عنوان شناخت کلی مفهوم انسان و نه‌تنها «مطالعات علوم انسانی» مدنظر ماست.

مفهوم انسان‌گرایی در عصر رنسانس

با وجود معانی آشکار و نهان انسان‌گرایی رنسانس هنوز در میان متفکران بحث‌های فراوانی دربارهٔ معنای واقعی آن جریان دارد. جورجیو دی سانتیلانا[2] دانشمند برجسته ایتالیایی می‌نویسد:

> انسان‌گرایی حدود ۱۵۰ سال قبل از میلاد در رم و در حلقه پیروان اسکیپیوس[3] تولد یافت. این واژه ورد زبان تمدن سلطنتی جدید و وارث یونان شد. معنای آن عقل اکتسابی و واژه متضاد آن وحشی‌گری یا شیوه وحشیان است. در عصر مسیحیت این واژه در برابر ابدیت و به معنای موقتی و گذرا و عجز به کار برده می‌شد. به این ترتیب رنسانس معنایی غنی به ارث برد یعنی انسان‌گرایی مجدداً به معنای والاترین وجه مقام انسان اشاره داشت، اما تلویحاً حاکی از خطاپذیری و ضعف و به تعبیر اولی ماجرا، خطر، مسؤلیت، آزادی و مدارا بود.(۲)

1. studia humanitatis
2. Giorgio Di Santillana
3. Scipios

پرسش این است که چند تن از متفکران دوران رنسانس می‌توانستند تصور کنند که انسانگرایی جدید طی چند قرن به بدترین نوع بربریت که تاکنون در تاریخ بشر دیده شده است منجر خواهد شد. برخی از متفکران انسانگرایی را با واژه یونانی پایدیا[1] «تولد دوباره» روح بشری یکی می‌دانند و معتقدند که با مطالعه آثار کلاسیک یونان و رم بشر به «آزادی» نائل می‌شود و از این طریق می‌تواند قدرت دوران کلاسیک را بازیابد که در قرون وسطی از دست داد. اهمیت رشته‌هایی چون شعر و ادبیات، خطابه و تاریخ که افق دید انسان را وسعت می‌بخشد و وی را قادر می‌سازد که با شیوه‌های تازه‌ای با طبیعت و تاریخ مراوده داشته باشد از اینجا ناشی می‌شود.(۳) برخی دیگر بر اهمیت انسانگرایی در وسعت بخشیدن به خودآگاهی انسان و معنای واقعی زنده بودن «من هستم» تأکید داشتند.(۴) هرچند که با توجه به شعور انسان متجدد و تنزل خودشناسی واقعی قبول چنان نظریه‌ای بسیار دشوار است.

بحث دربارهٔ مکتب انسانگرایی مستلزم در نظر گرفتن گذشته آن در دوران قرون وسطی است. بعضی از دانشمندان کاتولیک میان انسانگرایی و رنسانس تمایز قائل می‌شوند و معتقدند که چهره‌های برجسته عصر رنسانس از قبیل رابله[2] انسانگرا نبودند.(۵) برخی حتی نظریهٔ کلاسیک ژول میلکت[3] و یاکوب بورکهارت[4] را که می‌گفتند: رنسانس با قرون وسطی در تضاد است قبول ندارند و بر وجود یک انسانگرایی بر اساس مسیحیت در قرن شانزدهم پافشاری می‌کنند. گروهی دیگر از نوعی انسانگرایی ابدی سخن می‌رانند که آبای کلیسا، متکلّمین و عرفای مسیحی را نیز دربرمی‌گیرد.(۶) گروهی از فلاسفه کاتولیک نیز هنوز از سنت انسانگرایی مسیحی سخن می‌گویند(۷) و به تقلید از آنان در برخی از آثار مربوط به اسلام و ادیان شرقی نیز این اصطلاح به کار برده می‌شود.(۸) لیکن این‌گونه استفاده پراکنده از انسانگرایی به معنای مشخص این اصطلاح و مفهوم انسان در چهارچوب رنسانس و تمدن مدرن غرب لطمه وارد می‌سازد،

---

1. Paideia
2. Francois Rabelais
3. Jules Michlet
4. Jacob Burckhardt

مفهومی که با تعریف، انسان در اسلام یا دین بودا همچون روز و شب تفاوت دارد. به‌هر صورت در این کتاب اصطلاح «انسان‌گرایی» نه به مفهوم عام آن بلکه به آن معنایی مدنظر ماست که در رنسانس اروپا ظاهر شد و منجر به تدوین تعریف بسیار جدیدی از انسان گردید که از هرگونه سلسله مراتب قدسی و حاکم بر طبیعت، مستقل و گسسته بود.

شناخت ریشه‌های این مکتب انسان‌گرایی برای فهم مسائل عمیق‌تری که موجب طغیان اروپا در دوران رنسانس ـ نه‌تنها علیه گذشته خود در قرون وسطی بلکه بر ضد سنت به‌طور عام و سنت فکری اسلامی که اروپا به میراث برده بود به‌طور خاص اهمیت بسیار دارد.(۹) بسیاری از محققان، پترارک را که از مطالعه منطق و علوم طبیعی و الهیات عمیقاً نفرت داشت، پدر مطالعات مربوط به این مکتب و حتی مکتب انسان‌گرایی به معنای وسیع کلمه می‌دانند. برای شناخت ماهیت تغییر در نگرش آرای وی در مقایسه با عقاید پیشینیان وی در قرون وسطی باید به یادداشت که پترارک به‌ویژه مخالف علوم و تفکر اسلامی بود. در نامه‌ای به جیووانی یودآندی دل اورولوگیو[1] دوست پزشک خود چنین نوشت:

> قبل از اینکه این نامه را تمام کنم استدعا دارم که از توصیه‌های این اعراب [منظور مسلمانان است] دربارهٔ وضع خصوصی من ممانعت به عمل آوری. بگذار آنان همچنان در گمراهی بمانند. از همهٔ آنان نفرت دارم. تو می‌دانی که اعراب چگونه طبیبانی هستند و من نیز می‌دانم که چگونه شاعرانی هستند. هیچ‌کس حیله‌گری‌های آنان را ندارد و هیچ‌کس هم ضعیف‌تر و شکننده‌تر و یا به عبارت بهتر پست‌تر و فاسدتر از آنان نیست. ذهن بشر همیشه می‌خواهد متفاوت باشد، اما همان‌طوری که تو همیشه می‌گفتی، از کوزه ذهن هرکسی همان تراود که در اوست. خلاصه اینکه من متقاعد نیستم که هیچ خیری از عربستان برمی‌آید.(۱۰)

این طرز برخورد پدر مکتب انسان‌گرایی بسیار مهم است، زیرا نه‌تنها حاکی از نفرت انسان‌گرایی از خود اسلام بلکه به طریق اولی نفرت از ملل و ادیان شرق

1. Giovanni de Dondi dell's Orologio

است که در آن زمان تنها تمدن شناخته شده در غرب بود. همان‌گونه که از رفتار کسانی که روح انسان‌گرایی سراسر وجودشان را فراگرفته بود با انسان‌های دیگر ـ از جزایر باهاما و آنتیل در دریای کارائیب تا هند و چین و مالزی بـه روشـنی برمی‌آید ـ ویژگی رنسانس یعنی مدارا که اغلب دربارهٔ آن سخن گفته مـی‌شود یقیناً شامل غیراروپاییان نمی‌شد.

اگر تحقیقات علمی اخیر را مورد مطالعه قرار دهیم این‌گونه نفرت از دیـن اسلام از سوی بنیانگذار پرمدعای انسان‌گرایی بیشتر مـایهٔ شگـفتی است زیـرا مطالعات اخیر نشان می‌دهد که پیوندی بسیار جالب میان مفهوم ادب در اسلام و مطالعات انسان‌گرایی وجود دارد، رابطه‌ای که کمتر از پیوند میان الهیات لاتین و علم کلام و فلسفهٔ اسلامی نیست.

اعتقاد به بی‌همتا بودن انسان رنسانس و نگرش اروپاییان به تاریخ بر اساس آن بینش تا همین اواخر مانع از آن بود که نفوذ اسلام بر مطالعات اومـانیستی چندان جدی گرفته شود.(۱۱) به‌ویژه تعریف اسلام از انسان به‌عنوان مخلوقی که تسلیم محض اراده الهی است با تصویر انسان پرومته‌ای و یا انسان تیتانی عصر رنسانس مستقیماً در تضاد است. به‌عنوان مـثال تـصویر حـضرت داوود را در *نصوص‌الحکم* با شخصیتی که میکل‌آنژ از آن حضرت ارائه می‌دهد مقایسه کنید. تصویر ابن عربی از حضرت داوود، پس از وعـده بهشـت در زبور داوود، نمونهٔ کامل انسان تسلیم در برابر اراده الهی است. در صورتی که میکل‌آنژ آن حضرت را موجودی مستقل و قائم بـه ذات تصویر می‌کند که تنها با تکیه بر قدرت خود قصد فتح بهشت دارد. تا همین سال‌های اخیر آرای دانشمندانـی چـون اسکـار کریستلر[۱] مورد قبول همگان بود، مبنی بر اینکه مکتب انسان‌گرایی به مـعنی مطالعات اومانیستی در اثر نفوذ جریان‌هایی که در فرانسه و آلمان منشأ داشت آغاز شد.(۱۲) دیگران این تحول را جریانی خودانگیخته دانسته‌اند. در هر صورت بیشتر دانشمندان غربی هرگونه نفوذ اسلام را بـر انسـان‌گرایـی مُـصّرانـه انکـار

1. Oscar Kristeller

می‌کنند. به همین جهت برای بسیاری از صاحب‌نظران تحقیقات اخیر جورج مقدیسی که به شیوهٔ عالمانه‌ای پیوند میان ادب در اسلام و مطالعات انسانگرایانه را شرح می‌دهد غیرقابل قبول و بسیار هشداردهنده است.(۱۳)

ادب اسلامی و مطالعات اومانیستی در عصر رنسانس

جورج مقدیسی در فصل اول و دوم کتاب خود پس از بررسی اسکولاستیسم که شامل فقه و الهیات است و نفوذ قابل توجهی بر غرب و نهادهای آن در قرون وسطی داشت(۱۴) به طبقه‌بندی علم در سنت ادب ـ و یا به گفتهٔ او اومانیسم ـ و نقش آن در علوم دینی می‌پردازد. مقدیسی دربارهٔ رشته‌های مختلف ادب از قبیل صرف و نحو، بلاغت، سخنوری، هنر نویسندگی و انشا، تاریخ و علم اخلاق می‌پردازد. پس از آن دربارهٔ روش تدریس و روش‌های آموزش ادب از قبیل بحث، حفظ کردن مطالب، محاوره، بحث‌های آموزنده، املا، خودآموزی و غیره سخن می‌گوید. بحثی هم دربارهٔ حامیان ادب، دانشمندان انسانگرا، انسانگرایان عوام (آماتور) و دیگر اعضای جامعه ادبی ارائه می‌دهد. این گروه ادیبان حرفه‌ای چون کتاب‌شناسان، استادان و معلمان، کُتّاب و خدمه و غیره را نیز شامل می‌شود. در سرتاسر این کتاب عالمانه و دقیق مقدیسی تشابه عجیبی در زمینه‌های بسیار ـ از قبیل موضوعات مورد مطالعه، شیوه تدریس و حتی نهادهای رسمی میان جهان اسلام و آنچه در قرن چهاردهم در ایتالیا به نام مطالعات انسانگرایی پیدا شد ـ دیده می‌شود.

در آخرین بخش کتاب مقدیسی به مقایسه عمیق نظرات دانشمندان رنسانس چون رابرت وایز، اسکار کریستلر و یاکوب بورکهارت می‌پردازد. هیچ‌یک از این دانشمندان به ارتباط میان ادب اسلامی و مطالعات انسانگرایی اشراف نداشته‌اند.(۱۵) مقدیسی آنها را مورد مواخذه قرار می‌دهد و می‌پرسد که در حالی که ایتالیا از نظر علوم تجربی، الهیات و ادبیات عامیانه لاتین از فرانسه و آلمان عقب‌تر بود چرا انسانگرایی به شکل مطالعات علوم انسانی در آن کشور آغاز شد؟ وی خود این پرسش را چنین پاسخ می‌دهد که ایتالیا سنّتی بسیار

غنی در زمینهٔ صرف و نحو داشت که شباهت بسیار به ادب اسلامی و با آن تماس تاریخی داشت. این شباهت در موضوعاتی که در حیطهٔ ادب از یک‌سو و مطالعات علوم انسانی از سوی دیگر می‌گنجد و نیز در مفهوم تحصیلات ادبی، طبقه‌بندی مجامع ادبی، شیوه‌های تدریس و عناصر متعدد مشترک میان این دو کاملاً مشهود است. مقدیسی سپس به جزئیات بیشتری دربارهٔ نفوذ ادب اسلامی بر مطالعات انسان‌گرایی می‌پردازد و توجه خواننده را به تشابهات غیر قابل انکاری جلب می‌کند. به‌عنوان مثال اشاره می‌کند که عنوان فریدِ دَهرِه و نَسیج وحده در زبان عربی دقیقاً مطابق اصطلاح معادل آن در زبان ایتالیایی uomo unico و uomo singolare است.(۱۶)

در اینجا باید یادآوری کنیم که به دو دلیل از اصل موضوع این فصل فاصله گرفتیم و حاشیه رفتیم. یکی اینکه نشان دهیم چگونه آن نوع از انسان‌گرایی که در عصر رنسانس ظاهر شد در مسیری بسیار متفاوت از دیگر سنت‌ها رشد کرد و در حالی که آن همه از سنت اسلام به عاریت گرفته بود و حتی منکر هرگونه پیوند تاریخی با سنت ادب اسلامی شد ـ و همچنانکه در گفتار پترارک قبلاً اشاره شد ـ حتی نفرت خاصی به اسلام را نیز بسط داد. دلیل دوم این است که نشان دهیم چگونه رنسانس در تعریف انسان از علوم اسلامی بهره‌مند شد، هرچند که این تعریف بر اساس کاملاً متفاوتی از شناخت انسان و با نیتی کاملاً بیگانه از جهان‌بینی اسلامی به همان شیوه‌ای که در علوم تجربی، الهیات و فلسفه شاهد بودیم انجام گرفت.

با وجودی که انسان‌گرایی عناصر بسیاری از مفهوم اسلامی انسان را اتخاذ کرده و علی‌رغم پیوند تاریخی نزدیک میان ادب و مطالعات علوم انسانی کاملاً از آن فاصله گرفته، یکی از روشن‌ترین نشانه‌های انحراف تمدن غرب در دوران رنسانس است که نه‌تنها از گذشته خود در قرون وسطی، بلکه از دنیای سنتی که دیگر اعضای جامعه بشری را تشکیل می‌داد این‌چنین فاصله گرفته است. این انحراف عواقب وخیمی داشته و عجیب نیست که امروزه کل جامعهٔ بشری بهایی این‌چنین گزاف برای آن می‌پردازد.

جریان‌های فلسفی در عصر رنسانس

حال بهتر است برگردیم به انسانگرایی رنسانس، اما پیش از اینکه به ویژگی‌های آن بپردازیم لازم است نکاتی چند دربارهٔ دیگر وجوه تفکر رنسانس و آنچه انسانگرایی (اومانیسم) نامیده می‌شود ذکر کنیم، زیرا به شناخت ادراک رنسانس از اسلام کمک خواهد کرد.(۱۷) نخستین آنان مکتب افلاطونی است که در دوران رنسانس فعالانه از آن پیروی می‌شد.(۱۸) انسانگرایان[1] نیز به مکتب افلاطونی علاقه داشتند اما اغلب آن را به صورت یک فلسفهٔ دنیوی خیالی درآوردند در صورتی که اعضای آکادمی فلورانس به‌ویژه مارسیلیو فیچینو[2] و جیووانی پیکو[3] بیشتر در فلسفهٔ سنتی قرون وسطی ریشه داشتند و همان‌طور که می‌دانیم مخصوصاً کسانی چون پیکو حتی با تفکر اسلامی نیز مخالف نبودند.(۱۹) اما در مجموع مکتب افلاطونی هم بیشتر به صورت مکتبی التقاطی درآمد و هم اینکه بیش از پیش از مکتب افلاطونی مسیحی که بر قسمت اعظم الهیات و فلسفهٔ مسیحیت حاکم بود فاصله گرفت. اما از آنجا که رنسانس یک دوران انتقالی و وجه مشخصه آن وجود جریان‌های گوناگون و اغلب متضاد فکری بود حتی در این زمینه نیز یک استثنای بسیار مهم وجود دارد و آن وجود شخصیتی، چون نیکلاس کوزایی است. هرچند که وی در دوران رنساس به مفهومی که در اینجا شرح داده شد می‌زیست، با این حال یکی از سخنگویان عمده متافیزیک در چهارچوب مسیحیت در غرب است.(۲۰)

جریان فلسفی مهم دیگر دوران رنسانس مکتب ارسطویی بود که در ایتالیا توسط شخصیت‌هایی چون پی‌یترو پامپانازی[4] و جیاکومو زابارلا[5] احیا شد. اما این نیز شباهتی به همان مکتب افلاطونی که توماس آکوینی و یا دانز اسکوتس پیرو آن بودند ـ یعنی اسکولاستیسمی که آن همه مورد نفرت رنسانس بود ـ نداشت؛ بلکه مکتب علمی ارسطویی بود که به‌عنوان مقدمه بر علم طب و علوم

1. humanista
2. Marsilio Ficino
3. Giovanni Pico
4. Pietro Pomponazzi
5. Giacomo Zabarella

تجربی مطالعه می‌شد،[۲۱] اما این شخصیت‌ها به انسان و سرنوشت او توجه داشته و مخالفتی نیز با انسانگرایی نداشتند. پیروان ایتالیایی مکتب ارسطویی بیش از ارسطو، از ابن رشد پیروی می‌کردند. در حقیقت مکتب لاتینی ابن رشد در قرن پانزدهم و شانزدهم نه در پاریس، بلکه در ایتالیا پناه گرفت. در این زمان حتی موج جدیدی از ترجمه آثار ابن رشد به زبان لاتین در ایتالیا شروع شد.[۲۲] برعکس ابن رشد اصیل مسلمان که هم فیلسوف و هم قاضی‌القضات دادگاه‌های اسلامی در قرطبه بود، پیروان لاتین ابن رشد مانند جانِ اهل جاندان[1] آشکارا خردگرا و پیرو مکتب اصالت عقل بودند و تنها عقل را به‌عنوان معیار حقیقت می‌پذیرفتند. به این ترتیب موضع آنان با موضع ابن رشد مسلمان که هرگز در حقانیت وحی تردید نداشت در تضاد کامل قرار داشت.[۲۳]

این جریان فلسفی رنسانس در نهایت منجر به پیدایش نوعی شک‌گرایی و حتی ضدیت با ماورای طبیعت شد که با طبیعت‌گرایی مثبت ـ که مشخصهٔ انسانگرایی در شهرهای شمال ایتالیا است ـ در تضاد بود، اما به هرحال هر دو جریان بر مکتب انسانگرایی تأثیر گذاشت. تأثیر جریان اول بیشتر به صورت عام و آثار جریان دوم به صورت فردی خود را نشان داد. پامپانازی به‌ویژه سعی داشت ارزش‌های انسانگرایانه را در ایتالیا با مکتب ارسطویی تلفیق کند، اما چندان طول نکشید که این مکتب به صورت جریانی عرفی درآمد و به پیدایش آزاداندیشی در قرن هفدهم منجر گردید. شخصیتی همچون زابارلاً که شاخص اوج مکتب ارسطویی در ایتالیا است و آثار مهمی در منطق و روش‌شناسی نوشت ابعاد خاصی از مکتب انسانگرایی را با مکتب ارسطویی در هم‌آمیخت و زمینه را برای گالیله هموار ساخت. هنگامی که گالیله در پادوا[2] به سر می‌برد مستقیماً با تفکر ارسطویی که آکادمی پادوا یکی از مراکز عمده آن بود آشنا شد. به این ترتیب هم مکتب افلاطونی که اغلب با مکتب هرمسی آمیخته بود و هم مکتب ارسطویی که هر دو جریان‌هایی فلسفی بودند که به طرق گوناگون با آنچه

1. John of Jandun 2. Padua

مکتب انسان‌گرایی نامیده می‌شود درآمیختند و عمیقاً در شکل دادن به ویژگی‌هایی که به فلسفهٔ انسان‌گرایانه عصر رنسانس نسبت می‌دهیم سهم داشتند، فلسفه‌ای که تنها به زمینه مطالعات علوم انسانی محدود نمی‌شد، بلکه اساساً فلسفهٔ انسان و رابطه او با خداوند و نظام طبیعت بود.

ویژگی‌های مکتب انسان‌گرایی در عصر رنسانس

به‌طور کلی مکتب انسان‌گرایی که به‌عنوان یک فلسفهٔ نوین نه‌تنها از بطن مطالعات علوم انسانی بلکه در عین حال تحت تأثیر مکاتب فلسفی دیگر زمان ظاهر شد، دارای ویژگی‌های اساسی چندی است که بررسی آنها برای ما بی‌نهایت مهم است. نخستین ویژگی این مکتب فلسفی این است که انسان را وجودی مستقل و دنیوی می‌داند که دیگر پیوندی با کل عالم مسیحیت قرون وسطی ندارد، البته هنوز زنان و مردان با ایمان بسیار بودند، اما بشر متجدد که مکتب انسان‌گرایی تجسم می‌بخشید دیگر با ایمان به خدا و آخرت تعریف نمی‌شد. این تعریف جدید از بشریت با از دست رفتن سریع اهمیت ملائکه و سلسله مراتب فرشتگان، که توسط دیونوسیوس به دقت بسیار شرح داده شده و بر جهان‌بینی قرون وسطی حاکم بود همراه شد. به جای اینکه بشر موجودی نیمه‌فرشته ـ نیمه انسان که به زمین نازل شده، تلقی شود، حال دیگر بشر موجودی کاملاً زمینی و دنیوی بود که در این منزلگه نویافته احساس آرامش و راحتی می‌کرد و دیگر موجود رانده شده از بهشت نبود. البته این گفته به این معنا نیست که انسان جدید در این «منزلگه» تازه دست از خشم و انهدام برداشته یا برخواهد داشت. با راندن فرشتگان از کیهان، بشر جدید یگانه موجود «ذی‌شعور» روی زمین شناخته شد.

دنیادوستی به صورت «حالت طبیعی» بشر درآمد و آخرت‌دوستی متداول در مسیحیت قرون وسطی مورد تحقیر قرار گرفت. بشر دنیوی و نه انسان رانده شده از کمال بهشتی خود، به‌عنوان معیار انسان متعادل شناخته شد. وقتی که مونتنی یکی از شخصیت‌های دوران رنسانس که مسؤلیت عمده تصویر سیمای

جـدید انسـان بـر دوش اوست مـی‌گفت کـه «هـر انسـانی آیـنه وضـع هـمهٔ انسان‌هاست» معیار او انسان رانده شده از بهشت است.(۲۴)

بشر متجدد با فراموش کردن بهشتی که در قرون وسطی به آن اعتقاد داشت عالم جدیدی کشف کرد که آن را «دنیا» می‌نامید و نه طبیعت، و احساس می‌کرد که بیش از همیشه بر آن کنترل و سلطه دارد. لیکن برای اینکه در چنان دنیایی احساس راحتی کند بشر جدیدی لازم بود با هویتی تازه که نه بر اساس عین ثابت آسمانی و کمال بهشتی او، بلکه بر مبنای فردیت، عقل، حواس و بالاخره ویژگی‌های جسمی وی بنیان داشت. بـه ایـن تـرتیب بشـر جـدید بـر اسـاس ذهن‌گرایی هویت یافت که حقیقت عینی مثالی و روح نمادین و درون‌نگر او را منهدم ساخت و عقل فردی را جایگزین آن کرد.

> رنسانس می‌پنداشت که از جمیع جهات انسان را شناخته است، انسانی که تشنجات مغالطه‌آمیز او را می‌ستود. بشر از هر جهت بـه صـورت کالایی درآمد. کره خاکی نیز هـمین‌طور، و بسـیار نـیز غـنی و دست نخورده به نظر می‌رسید؛ بشر به جای اینکه فقط «با ارزش‌ها» زنـدگی کند می‌توانست از مواهب زندگی خوبی بهره‌مند شـود، بشر خاکی تمام عیار باشد.
>
> اما این بشر دیگر آن نیمه‌فرشته نبود که گناه کرده و از بهشت رانده شده بود، بلکه موجود تـمام عـیار و کـاملی شـده بـود امـا در مسـیر سقوط.(۲۵)

مهـم‌ترین ویژگی این بشر جدید اعتقاد به اصالت فرد و عقل‌گرایـی وی بـود. ذهنی‌گری و فقدان معیارهای عینی متافیزیکی که شاخص انسـان‌گرایـی عـصر رنسانس است الزاماً به نوعی فردگرایی منجر شد که حتی بر عرفان آن دوران نیز تأثیر گذاشت. فردیت بشر به بهای فداکردن هویت جمع تمام شد تا جایی که بشر متجدد رنسانس خود را نه‌تنها از اعضای تـمدن‌های دیگـر بـلکه حـتی از انسان‌های دوران‌های گذشته تاریخ غرب و آن روزگاری که جـزء در پـرتو کـل تعریف می‌شد، عمیقاً متفاوت احساس کرد. حتی میراث دوران باستان نیز بر اساس تحلیل فردی پذیرفته شد و در نتیجه تحلیل مـزبور بـا شـناخت هـمان

میراث در قرون وسطی تفاوت اساسی پیدا کرد. افلاطونِ هوگوسنت ویکتور همان افلاطونی نبود که در آکادمی فلورانس شکل گرفت و در آثار پیکو انعکاس یافت و با تصویر افلاطون در منابع دوران رنسانس و حتی افلاطونِ گالیله نیز تفاوت بسیار داشت.

دوش به دوش فردگرایی و همپای آن خردگرایی در سطحی وسیع‌تر شروع به خودنمایی و جولان در دوران رنسانس کرد و نهایتاً به جدایی فلسفه از دین انجامید. خردگرایی تنها به معنای پیروی از عقل نیست، بلکه تکیه بر خرد مستقل از وحی و نیز شعور و پذیرش خرد به‌عنوان بالاترین و تنها مرجع نیل به حقیقت است. همچنان‌که قبلاً شرح داده شد این جریان نه‌تنها در مکتب ابن رشد در دوران رنسانس بلکه در برخی از جنبه‌های مطالعات اومانیستی نیز دیده می‌شود. نتیجهٔ آن کنار گذاشتن هرچه بیشتر طرز تفکر و شعور و حکمت به نفع خردگرایی بود، و همانگونه که در فصول پیشین این کتاب شرح دادیم آن نمی‌توانست جز پیدایش دستاورد فلسفهٔ عقل‌گرای (راسیونالیستی) دکارت و دیگران در قرن هفدهم چیز دیگری باشد.

تا آنجا که مفهوم بشر مدنظر است این‌گونه خردگرایی، بشر را با آن نوع عقل یکی می‌دانست که دیگر پیوندی با بصیرت و حکمت نداشت. چندان طول نکشید که وجه تمایز میان این دو ـ یعنی «عقل intellectus» و «عقل استدلالی ratio» کاملاً از میان برداشته شد.(۲۶) حال دیگر بشر به‌عنوان موجودی تعریف می‌شد که فردیت مستقلی داشت و صاحب عقلی بود که بدون توسل به اصل ماورای خود می‌خواست حقیقت را دربرگیرد. این تحول که شاخص بخش اعظم تفکر مدرن و نیز عصر به‌اصطلاح پسامدرن است، الزاماً انسان مدرن را به سطحی پایین‌تر از عقل هدایت کرده است. از آن به بعد بشر اروپایی هم در جوامع غیر اروپایی و هم در نظام طبیعت به‌عنوان موجودی صاحب عقل و مستقل از خدا و آماده فتح زمین، شناخت تازه‌ای از خود پیدا کرد. به این ترتیب تمام ریشه‌های شناخت عصر روشنگری از عقل و انسان خردگرا را باید در متحول شدن عمیق معنای انسان در طول رنسانس جست‌وجو کرد.

خردگرایی عصر رنسانس همچنین با شک همراه بود به این معنی که از یک طرف با نیل به یقین نسبی بر اساس عقل مخالفت می‌کرد و از سوی دیگر ادعای خردگرایی را با تکیه به عقل بشر برای جست‌وجوی علم تکمیل می‌کرد. البته مکتب شک‌گرایی نه‌تنها در یونان و رم حضور داشت، بلکه این امر منحصراً میراث تمدن یونان و رم است. این نگرش دو معنی دارد. یکی اینکه همچنانکه برخی از شکاکین آکادمی معتقدند یا نیل به علم و معرفت اصلاً ممکن نیست ـ و یا اینکه شواهد کافی و متقاعدکننده وجود ندارد که بتوان بر مبنای آن تصمیم گرفت که نیل به آن ممکن و یا غیرممکن است. این نظریهٔ اخیر با مکتب شک‌گرایی پیرونی[1] همراه است و سخنگوی عمده آن سکستوس امپریکوس[2] بود که در اواخر قرن دوم و اوائل قرن سوم می‌زیست. بسیار جالب است توجه داشته باشیم که سنت آگوستین با مکتب شکاکین آشنایی داشت و آن را رد کرد. پس از وی به مدت هزار سال این مکتب از سنت فکری غرب ناپدید شد. طی این مدت عقل با مسیحیت یعنی باکلام مُنزَل پیوند یافت و دیگر نیازی نداشت که احتمال شک راکه فیلسوفان شکاک ارائه می‌دادند مورد بررسی قرار دهد. در دوران رنسانس این مکتب دوباره احیا شد.(۲۷)

این رویداد برای درک سیر تفکر در اروپا و شناخت منشأ یک مکتب مهم شناخت انسان که از رنسانس سرچشمه می‌گیرد، از اهمیت بسیار برخوردار است. در حقیقت پی‌یر بیل[3] شکاک مشهور قرن هفدهم فرانسه قصد داشت که مکتب شک را در دوران رنسانس به‌عنوان دوره آغاز فلسفهٔ جدید معرفی کند و دکارت نیز به علت رواج این مکتب در جست‌وجوی زمینهٔ جدیدی برای نیل به یقین برآمد. به این ترتیب مکتب پیرونی دست در دست سکستوس امپریکوس پس از انتشار آثار کامل او به زبان لاتین در سال ۱۵۶۹ بسیار رواج یافت. قبل از آن تاریخ نیز مکتب پیرونی جدی گرفته می‌شد. اما حتی قبل از سال ۱۵۱۰ جیان فرانچسکو در بی‌اعتبار ساختن فلسفهٔ باستان کوشش بسیار کرد. وی در

1. Pyrrhonism
2. Sextus Empiricus
3. Pierre Bayle

کتاب خود تحت عنوان *Examen Vantitatis Doctrinae Gentium* به بررسی مکتب فیثاغوری می‌پردازد و با توسل به آرای سکستوس امپریکوس مکاتب فلسفی دیگر را رد می‌کند. حتی فرانسوا رابله نویسندهٔ شهیر فرانسوی از مکتب پیرونی یاد می‌کند و در دو داستان خود ترولوگان فیلسوف را پیرو مکتب پیرونی می‌خواند. به همین منوال آگریپا فون نتسهایم[1] نقدهای تندی علیه علم بشر نوشت و مونتنی با خواندن همهٔ این نوشته‌ها به احیا مکتب باستانی شک کمک کرد. چهره‌هایی چون پتروس راموس و دوست وی آمر تالون به بحث دربارهٔ شکگرایی هم از دیدگاه آکادمیک و هم از منظر شکگرایی پیرون به مکتب پیرون پرداختند. حتی جیوردانو برونو نیز در اثر خود[2] به مکتب پیرونی ارجاع می‌دهد.

اما مهم‌ترین چهره‌ای که تحت تأثیر سکستوس امپریکوس قرار گرفت، مونتنی بود که هرچند خود نیز در خلق تصویر بشر دوران رنسانس نقش داشت، اما نظریه‌های رایج زمان را بر اساس شکگرایی مورد انتقاد قرار داد. طرفداری او از مکتب پیرون در حقیقت به ایجاد آنچه در قرن هفدهم به بحران مکتب پیرون مشهور شد کمک کرد و بر منازعات دینی زمان تأثیر به سزایی گذاشت.(۲۸) شکگرایی رنسانس نه‌تنها بر سیر آتی تفکر اروپا تأثیر گذاشت بلکه به شکل‌دادن بینشی در رابطه با انسان کمک کرد که مشخصه آن شک دربارهٔ قدرت تسلط بشر بر نظام طبیعت نبود بلکه این بود که بتواند اصول غایی و همهٔ آن چیزهایی را که در طول تاریخ بشر تعریف کرده بود بشناسند.

در این خروج دوباره انسان غربی از خانواده بشری، بار اول مورد شکاکین و سوفسطاییان یونان، یک بار دیگر همان ویژگی‌های بارز خردگرایی و شک شروع به خودنمایی کرد. هنگامی که در عصر اکتشافات و توسعه قدرت اروپا یک اسپانیایی در کنار یک سرخپوست یا یک پرتغالی در کنار یک چینی، یک هلندی کنار جاوه‌ای یا انگلیسی و فرانسوی در کنار آفریقایی یا شرقی قرار می‌گرفت، در میان تمام عواملی که یک نوع بشر را از دیگران متمایز می‌ساخت

---

1. Agrippa Von Nettesheim
2. *La Cena de la Ceneri*

حضور همین جوهره شک بود. این نگرش عامل اکتشافات علمی بسیار شد، اما در عین حال به از دست رفتن علوم قدسی و در برخی موارد حتی خود معنویت و قداست منجر شد و تا همین امروز نیز یکی از جنبه‌های برجسته آن دسته از انسان‌ها شده است که برای آنان تقدس‌زدایی طبیعت واژه‌ای بی‌معنی است زیرا از ابتدا نیز طبیعت در نظر آنان تقدس نداشت.

یکی دیگر از ویژگی‌های انسان‌گرایی رنسانس، که علی‌رغم ظاهر آن پیوند نزدیکی با خردگرایی و مکتب شک داشت، «طبیعت‌گرایی» آن است. البته این طبیعت‌گرایی با مفهوم این گرایش در آیین نوکنفسیوس یا مکتبِ ذِن سنخیتی نداشت، بلکه مفهوم آن این بود که انسان قسمتی از طبیعت است و در نتیجه لذّات جسمی او اهمیت بسیار دارد.(۲۹) این گرایش را می‌توان در نقاشی‌های دوران رنسانس مشاهده کرد که برکشف طبیعت تأکید دارد، اما خارج از حلقه‌هایی که کماکان به تشویق کیهان‌شناسی معنوی ادامه می‌دادند و معتقد به پیوند طبیعت با اصول متافیزیکی بودند، طبیعت‌گرایی رنسانس به‌ویژه تا آنجا که پیروان اومانیسم جدید مدنظرند بیشتر درصدد کشف دوباره لذت از طبیعت بود تا شناخت اهمیت معنوی آن. این‌گونه طبیعت‌گرایی خود را در مخالفت با زهدگرایی قرون وسطی نشان داد، کما اینکه از دیدگاه لورنزو والّا[1] در کتاب *De Volutate* استنباط می‌شود که لذت حتی هدف اصلی پارسایی و تنها مقصود زندگی انسان است. والّا منکر برتری زندگی صومعه‌نشینی مسیحیان در قرون وسطی بود و برخی از استدلال‌های او را دیگران و از جمله کسانی چون کلوچیو سالوتاتی[2] دامن می‌زدند. همچنین افکار اپیکور نیز که برخی او را مظهر عقل انسانی می‌دانستند از نو مورد ارزیابی قرار گرفت. حتی ارسطو نیز نه به خاطر افکار متافیزیکی‌اش بلکه به دلیل تعریف او از ثروت مورد ستایش قرار گرفت.

به این ترتیب این خصوصیت دیگر انسان متجدد که تا امروز نیز از او دامن‌گیر اوست در وی ظاهر شد. انسان گرفتار حواس خود شد و نیروی او

1. Lorenzo Valla
2. Coluccio Salutati

صــــرف ارضــــای تـمایلات پـایان‌ناپذیر وی گـردید. انسـان مـتجدد پـیرو طبیعت‌گرایی شد که یکـی از ارزش‌هـای آن ضـدیت بـا خـود طـبیعت است، موجودی سرسپرده ارضای تمایلات جسمی خود شد بدون اینکه کوچکترین علاقه‌ای به اهمیت مفهوم دینی، متافیزیکی و کیهانی جسم داشته باشد. آنچنان طبیعت‌گرایی الزاماً مخالف دوگانگی که از زمان دکارت تا همین امروز بر تفکر اروپا سلطه افکنده نیست، و بدون اینکه هیچ‌گونه علاقه‌ای به جسم بـه‌عنوان جنبهٔ جدایی‌ناپذیر کیهان بشری داشته باشد تأکید بسـیار بـر ارضـای حـواس جسمی دارد.

این آگاهی جدید بشر که در عالم طبیعت زندگی می‌کرد با آگاهی جدیدی دربارهٔ مقام وی در تاریخ تکمیل شد. در این دوران نوعی تاریخ‌گرایی نیز ظاهر شد که نشان‌دهندهٔ عرفی شدن نظریهٔ مسیحیت دربارهٔ حـرکت زمـان بـود. ایـن تحـول که به جای مقام بشر در برابر ابدیت به مقام وی به‌عنوان جریان ناسوتی (سکولار) زمان تعبیر می‌شد نقش مهمی در ایجاد آگاهی در وجود بشر از مقام وی در تاریخ داشت. انسان سنت‌گرا چه مسیحی و چه پیرو هر دین دیگر همیشه خود را در برابر منشأ کل و مرکز آفرینش که هردو مقدس‌اند قرار می‌داد و خود را با آن توجیه می‌کرد. اومانیسم جدید با جایگزین کردن ابدیت با زمان تاریخی این قالب را کاملاً عوض کرد و این اقدام تأثیرات عمیقی بر آینده بجا نهاد. چه دقیقاً همین آغاز تاریخ‌گرایی بود کـه سـرانـجام بـه پـیدایش مـفهوم پـیشرفت نـامحدود مـادی، تکـامل، داروینـیسم اجـتماعی، «یـوغ سـفیدپوستان»، نـفی واقعیات فراتر از تاریخ و تحولات بسیار دیگر انجامید و تأثیرات بسیار عمیقی بر روابط میان انسان و نظام طبیعت به جاگذاشت که هنوز نیز ادامه دارد.

عنصر اسـاسی دیگر تعریف رنسانس از انسان و انسان‌گرایی منتج از آنکه از آن زمـان تـاکنون بر غرب سلطه داشته مفهوم جدید آزادی است که در حقیقت می‌توان آن را عنصر اصلی انسان‌گرایی رنسانس و پسا ـ رنسانس نامید. مفهوم این برداشت تازه از آزادی اساساً استقلال از عالم معنوی و قـدسی مسـیحیت قرون وسطی و نظام کیهانی آن است و آزادی از محدودیت‌های نفس و بندهای

علایق مادی آنگونه که قرن‌های متمادی نهان‌بینان و حکیمان شرق و غرب شرح داده بودند. شخصیت‌هایی چون جوناتسو مانتی[1]، مارسیلیو فیچینو و جیووانی پیکو تأکید می‌کردند که انسان می‌تواند مستقل از هر عامل دیگری در عالم کائنات عمل کند. این متفکران یا دست‌کم کسانی که بعدها این نظریه را بر اساس مفهوم اومانیستی آزادی تدوین کردند آزادی بشر را برای ساختن یا تغییر جهان بنا بر میل و اراده خود صرف نظر از هرگونه قانونمندی کیهانی و حتی اراده الهی مورد ستایش قرار می‌دادند. بزرگداشت بشر که آن همه در آثاری چون رسالهٔ در *باب حرمت انسان*[2] پیکو بر آن تأکید شده است مستقیماً برمبنای آنچه چهره‌هایی چون نویسندگان مذکور در فوق آن را آزادی ذاتی بشر از همهٔ محدودیت‌ها تعریف می‌کردند قرار دارد. حال دیگر بشر در نمایش کیهانی بازیگری مستقل است، و این اوست و نه «شانس» که حال‌کنترل و هدایت کشتی حیات بشر را در دست دارد.(۳۰) حتی شگفتی‌های ذهن انسان نیز از دیدگاه کسانی چون پیکو مرهون آزادی است که بشر از آن برخوردار است.(۳۱)

نویسندگان انسان‌گرای رنسانس همچنین آزادی را با عقل قرین می‌دانستند. نمونه‌ای از این نگرش را می‌توان در رسالهٔ *آزادی قضاوت*[3] اثر لورنزو والاّ دید که در آن آزادی از منظر عقل و نه استدلال دینی مورد قضاوت قرار می‌گیرد. در واقع والاّ تأکید می‌کند که عقل «بهترین مرجع» است که هیچ مقام دیگری نباید با آن به معارضه برخیزد. وی سپس به انتقاد از سلسله مراتب مقدس کلیسا می‌پردازد و هرچند مسیحیت را به‌عنوان حقیقت محض می‌پذیرد با این حال آن را در معرض قضاوت عقل طبیعی محض قرار می‌دهد. به این ترتیب پیوندی میان شناخت مفهوم آزادی بشر و خردگرایی برقرار شد که تا قرن نوزدهم و عصیان فلسفهٔ علیه عقل بر تفکر غرب حاکم بود.

حتی پیروان فلسفهٔ ارسطویی در عصر رنسانس و از جمله پی یترو پامپانازی که آخرین حکیم متکلم لقب گرفته نیز جلب مفهوم جدید آزادی

1. Giannozzo Manetti
2. *On The Dignity of Man*
3. *De Libroarbitrio*

شدند. پامپانازی بر تعارض میان عقل و ایمان تأکید می‌ورزید و به آزادی بشر که در «میدان تشنج» این دو قرار گرفته بود علاقه داشت. در حقیقت تمام طیف فلسفهٔ رنسانس از پامپانازی تا فلاسفه افلاطونی آکادمی فلورانس تا والاّ به مسئلهٔ آزادی بشر تا آنجا که به بزرگ‌منشی و عظمت انسان مربوط می‌شود بسیار علاقه داشتند.

پیکو با اعتبار فراوان نظریاتش دربارهٔ بشر در وارونه ساختن رابطه سنتی میان وجود و عمل گامی نیز پیشتر نهاد. بر اساس نظریات سنتی، اعمال بشر ـ همان‌طور که متکلمین اسکولاستیک گفته‌اند ـ بر پایه ماهیت وجود او قرار دارد.(۳۲) پیکو این رابطه را وارونه کرد و ادعا کرد که «وجود بشر از عمل او ناشی می‌شود».(۳۳) به این ترتیب وی از حیث فلسفی نظریهٔ تقدم عمل بر تفکر و وجود را بیان کرد. این ویژگی که شاخص بشر جدید است عمیق‌ترین تأثیرات را در انهدام عالم طبیعت داشته است. در نتیجه نیروی نامحدود یک تمدن به‌طور کامل به عالم ظاهر هدایت شد تا عالم طبیعت را با «آزادی» کامل و بدون هیچ‌گونه محدودیت معنوی شکل دهد. انهدام محیط زیست طبیعی در کانون فعالیت‌های خستگی‌ناپذیر بشر متجدد قرار گرفت، طبیعتی که بشر دیگر نمی‌توانست با آن زندگی کند، بلکه باید با حداکثر تهاجم نسبت به آن عمل کند تا بتواند آن را تغییر دهد و متحول سازد.

در رابطه با فقدان شیوه خاص وجود[1] که منشأ اعمال بشر باشد پیکو برطبیعت پروته‌گونه بشر تأکید دارد. پروتیوس رب‌النوع دریا در اساطیر یونان است که به اشکال گوناگونی ظاهر می‌شد و ضد اخلاقیات بود. این رب‌النوع نماد ناآرامی و تغییر نیز بود و افلاطون در رسالهٔ جمهوری شدیداً وی را مورد حمله قرار داد. با این حال فیلسوفان رنسانس همچون پیکو، جیووانی جلّی[2] و خوان لویی ویوس[3] از او ستایش می‌کردند و در آفرینش تصویری از یک موجود ناآرام که بشر متجدد بسیار خود را با او همگون می‌یافت کمک بسیار

1. esse
2. Ciovanni Jelli
3. Juan Luis Vives

کردند. در حالی که پیکو بشر را به خزندگانی نظیر آفتاب‌پرست تشبیه می‌کند که به تقلید آسمان و زمین می‌پردازند، جلّی در رسالهٔ سیرک[1] از انسان پروته‌ای سخن می‌راند که «به اراده خود از زنجیر وجود بالا و پایین می‌رود».(۳۴) ویوس نیز در رسالهٔ *افسانهٔ بشر*[2] از انسانی سخن می‌گوید که به تقلید تمام آفرینش و از جمله پروتیوس متلوّن نشسته است.(۳۵)

شاید مشهورترین تبیین دربارهٔ آزادی عمل و اراده کامل بشر پروته منش یعنی بشری که دائماً در حال تغییر است گفتار ذیل از پیکو است که از رسالهٔ در *باب حرمت انسان* او نقل می‌شود:

> ای آدم ما به تو مقامی، یا صورتی، یا نعمتی خاص ندادیم که تو از آنِ خود بدانی یا متعلق به خود تو باشد یا تو خود مالک محض آن باشی. برای خود هر مقام و صورت، و هر نعمتی که می‌خواهی برگزین. به حکم تقدیر ما موجودات دیگر طبیعت محدودی دارند، اما به حکم همین تقدیر و به برکت قضاوت آزادکه به تو ارزانی داشته‌ایم هیچ چیز تو را محدود نمی‌کند، بلکه تو خود محدودیت‌های طبیعت را بر خود تعیین خواهی کرد. ترا در مرکز عالم قرار داده‌ایم تا شاید از آنجا به راحتی به اطراف خود نگاه کنی و هرآنچه را که در دنیا هست ببینی... تو، مانند قاضی واجب‌الاطاعت، شکل‌دهنده و سازنده خود هستی. تو خود می‌توانی پیکر خود را به هر شکلی که می‌خواهی بتراشی. تو می‌توانی به پایین و به قعر عالم طبیعت سقوط کنی که عالم حیوانی است و یا می‌توانی به عالم بالاتر که در عقل نمی‌گنجد و عالم قدسی است صعود کنی.(۳۶)

این نوشتهٔ کوتاه و معروف به انحای مختلفی مفهوم سنتی انسان را منعکس می‌سازد. بشری که در مقام انسان کامل در اسلام می‌تواند همهٔ اقشار وجود را به تسخیر خود آورد. قسمت پایانی گفته فوق به تعبیری یادآور فرمایش مشهور قرآن کریم است که «لَقَد خَلقنَا الإنسانَ فِي أَحسَنَ تَقْوِيم ثُمَ رَدَدناهُ أَسفَلَ سَافِلِين». (۵-۴ :۹۵) این نوشته همچنین عناصری از عرفان را نیز که در عقاید

---

1. *Circe*
2. *Fable about Man*

هرمسی و قباله یافت می‌شود دربردارد، اما تمام این عناصر با نگرش پروته‌ای تفسیر شده و در نتیجه از آنچه هزاران سال منظور نظر آن سنت‌ها بود بسیار تفاوت دارند.

چندان طول نکشید که عقاید پیکو در آثار شارل دو بول[1] فیلسوف فرانسوی طنین یافت. وی هم از افلاطون‌گرایان آکادمی فلورانس و هم از نیکلاس کوزائی متأثر بود. به سال ۱۵۰۹ رسالهٔ حکمت[2] را نوشت. ارنست کاسیرر این اثر را «شاید کنجکاوانه‌ترین و از برخی جهات بارزترین نمونه فلسفهٔ رنسانس» توصیف کرد.(۳۷) بول در عین حال که هنوز تحت تأثیر عقاید سنتی دربارهٔ رابطه میان عالم صغیر و عالم کبیر قرار داشت، عقایدی را نیز رواج داد که بیشتر با فلسفهٔ سنتی سنخیت داشت تا افکار معاصرین خود. افکار و آرای وی با عقاید ایدئالیستی لایب‌نیتس و هگل مقایسه شده است.(۳۸) بول بحث بر محور طبیعت پروته‌ای (قدسی) را همچنان ادامه داد. وجود از Esse، vivere، sentire و intelligere گذر می‌کند تا سرانجام به خود برسد. بشر همهٔ این مراحل را در درونِ وجودِ خود دارد، و از طریق عقل سیر دوری طبیعت کامل می‌شود و نهایتاً به خود برمی‌گردد. اما با بازگشت به خویش طبیعت دیگر همان شکل آغازین خود را ندارد:

> همین که نخستین جدایی اولیه انسان تکمیل می‌شود، همین که وی از سادگی حالت اولیه پا فراتر می‌گذارد، انسان دیگر هرگز به آن سادگی محض بازنمی‌گردد. برای اینکه فراتر از آن سیر کند باید مسیر متفاوتی را پشت‌سر بگذارد تا وحدت واقعی وجود خود را بیابد ـ وحدتی که تفاوت‌ها را مستثنی نمی‌کند، بلکه می‌پذیرد و حتی ایجاب می‌کند.(۳۹)

در حقیقت آزادی انسان با تناقض‌هایی در وجود او و از این حقیقت نشأت می‌گیرد که وی صاحب طینت از پیش‌ساخته نیست، بلکه دارای طبیعت پروته‌ای است. بشر باید وجود خود را با توسل به virtus و ars کسب کند و

1. Charles de Bouvelles 2. *De sapiente*

باید از مراحل گوناگون Esse، vivere و غیره گذر کند. وی در این روند ممکن است به شرّ سکون[1] دچار شود یا ناآگاهانه به ساحت وجود فروغلتد، و یا به بالاترین درجه خودآگاهی نائل شود که مستلزم آگاهی از کیهان است. بنا به گفته بول:

> انسان طبیعی یا انسان بحت و بسیط، homo، باید به یا انسان هنرمند، homo-homo، بدل شود، اما با آگاهی به ضرورت این نیاز این تفاوت از میان می‌رود. حال از دو وجه فوق آخرین و بالاترین وجه انسانی می‌شود: یعنی تثلیث، homo-homo-homo (بشر ـ بشر ـ بشر)، که در آن مخالفت قدرت و عمل، آزادی و طبیعت، وجود و آگاهی در یک آن هم پذیرفته شده و هم حل شده است. در اینجا بشر دیگر قسمتی از کیهان نیست بلکه چشم و آینهٔ آن است. در واقع آینه‌ای است که تصویر اشیا را از خارج دریافت نمی‌کند بلکه خود در درونِ خود به آنها شکل می‌بخشد.(۴۰)
>
> انسان نقطه پرگار وجود است که در او کلیه مراتب وجود درهم ادغام می‌شود و او قادر است به سیر در آنها بپردازد زیرا انسان وجودی پروته‌ای است و می‌تواند اشکال مختلفی به خود گیرد بدون اینکه جای ثابتی در کیهان داشته باشد.(۴۱)

بول انسان حکیم و عاقل را با پرومته[2] مقایسه کرد، بدین جهت که حکمت مایه قدرت حکیم است و به بشر امکان تغییر طبیعت خویش را می‌دهد. تفکر رنسانس به منظور تجسم بخشیدن و بیان اسطوره‌ای عقاید خود دربارهٔ بشر در واقع اسطورهٔ باستانی پرومته را احیا کرد. تلقی جدید از پرومته، نه‌تنها تصویری منفی از بشری که در برابر خداوند عصیان کرده بود نداشت، بلکه برعکس تصویری مثبت بود.(۴۲) این بشر متجدد که حال با غرور تمام خود را انسان پرومته‌ای می‌خواند خود را عنصری مستقل و آزاد از دین و هم از نظام طبیعت می‌دید که زمانی شامل تأثیر ستاره‌ها نیز بود یعنی هم از حاکمیت طبیعت و هم حاکمیت آفرینش آزاد می‌دید. به این ترتیب مَثَل اعلای انسان مدرن که می‌توان او را بشر پرومته‌ای نامید متولد شد، بشری که کاملاً با انسان سنتی و روحانی که

---

1. acedia
2. Prometheus

همیشه از نقش خود به‌عنوان پلی میان آسمان و زمین و بهشت و دنیا، تسلیم در برابر ارادهٔ الهی، خلیفهٔ خدا در جهان آگاه بود و در هماهنگی کامل با قوانین کیهانی به سر می‌برد تضاد کامل داشت.(۴۴) شناخت نظام طبیعت به‌عنوان کیفیت محض، محسوس با حواس انسانی، تابع عقل بشر و تطور علومی که بر اساس استفاده از قدرت بر طبیعت قرار داشت، بدون جایگزین شدن انسان روحانی در غرب با انسان پرومته‌ای میسر نبود که آن همه توسط فلاسفه رنسانس از بوول تا برونو ستایش می‌شد و آنگونه با قدرت توسط نقاش و مجسمه‌سازی چون میکل‌آنژ که انسان را در صومعهٔ سیستین[1] تقریباً به مقام و هم‌پایه خدا تجسم می‌یافت.

چنان تصویری از انسان نوعی خودبینی و احساس تکبر عمیق در بشر به وجود آورد که به‌ویژه در هنر رنسانس بسیار مشهود است.(۴۵) اما همچنانکه در بسیاری از آثار آن عصر از جمله در کتاب دین مسیح اثر فیچینو دیده می‌شود، ستایش رنسانس از بشر الزاماً علیه مسیحیت نبود. بلکه برعکس کوشش داشت با دین مدارا کند. لیکن همچنانکه قبلاً شرح داده شد و می‌توان در برخورد رنسانس با یهودیان و مسلمانان مشاهده کرد، این مدارا هرگز پا از مرز مسیحیت فراتر نگذاشت.(۴۶) پاسخ به بزرگ جلوه دادن بشر نه‌تنها با واکنش‌های شکاکانه‌ای از سوی کسانی چون مونتنی روبه‌رو شد، بلکه مورد مخالفت شدید کالوین[2] و لوتر نیز قرار گرفت که بر عجز و ضعف بشر تأکید داشتند، اما همانگونه که از انشعابات جنبش پروتستان به شاخه‌های متعدد می‌توان دریافت حتی نهضت اصلاح‌طلبی دینی[3] نیز بر فردگرایی تأکید می‌کرد. افزون بر این پس از لوتر حتی در آلمان نیز تأکید روزافزونی بر آزادی اراده بشر نهاده شد و مجادلهٔ میان اراسموس، به اصطلاح انسانگرای مسیحی و لوتر بر سر جبر و اختیار بر نسل‌های آینده تأثیر نهاد. نظریات ضد و نقیض دربارهٔ آزادی و اختیار بشر بر

1. Sistine
2. Calvin
3. Reformation

صحنه تفکر حاکم شد و انعکاس آن را می‌توان در آثار شکسپیر و دیگر نویسندگان مهم غرب مشاهده کرد.

لیکن تا آنجا که اهمیت مفهوم بشر از نظر نظام طبیعت مدنظر است، آنچه بسیار مهم است این است که گرایش فزاینده به سوی بینش پرومته‌ای بیش از پیش بر تمدن غرب حاکم شد. با این همه ادراک مسیحیت سنتی، عرفان یهود یعنی قباله و مکتب هرمسی از انسان با وجودی که مقام جنبی و حاشیه‌ای در آن زمان داشت کاملاً ناپدید نشد. عمده‌ترین خصوصیت رنسانس را در حقیقت می‌توان در مفهوم جدید پرومته‌ای از انسان خلاصه کرد: موجودی خردگرا و مستقل از وحی، وجودی همچون پرومته آماده عصیان علیه خداوند و اعمال سلطه و سروری بر عالم؛ البته آثار مسیحیت به آن سرعت نمی‌توانست از روح انسان اروپایی خارج شود، اما به حدی تضعیف شد که بشر متجدد پرومته‌ای بتواند استقلال خود را از دین در زمینه‌های بسیاری و از جمله در رابطه با نظام طبیعت که مهم‌ترین موضوع تحقیق حاضر است اعلام کند.

پیامدهای انسان‌گرایی جدید

از قبای چهل‌تکه و رنگارنگ رنسانس که از کلاف‌های متناقضی از مکتب هرمسی تا نهضت لوتر، از فلسفهٔ ارسطو تا مطالعات علوم انسانی و از مکتب افلاطونی تا علوم تجربی، به هم بافته شده بود، طرح و نقش انسان‌گرایانه رشد کرد که از آن پس مشخصهٔ جهان جدید بوده است. تنها در سال‌های اخیر این مجموعه از پایین و بالا به‌طور جدی مورد چالش قرار گرفته است. در کانون این انسان‌گرایی نگرش پرومته‌ای (عصیانگر) به انسان قرار داشت، انسانی که حال در مرکز صحنه آفرینش به‌عنوان موجودی مستقل تلقی می‌شد. اگر در برخی از مکاتب عرفانی و از جمله در عرفان اسلامی این نظریه که انسان معیار عالم است پذیرفته شد به این دلیل بود که آن مکاتب در انسان تجلی

کامل اسماء و صفات الهی را می‌دیدند، اما حال بشر در مقام موجودی زمینی و دنیوی معیار همهٔ اشیا و عالم شناخته شد. این امر به ظهور و رواج انسان‌انگاری[1] خداوند منجر شد که بر تمام جنبه‌های تفکر غرب طی پانصد سال گذشته مسلط شده است.

از آن پس، عقل بشر جدا از تعقل و وحی به مفهوم سنتی آن(۴۷) همراه با ادراکات حسی بشر تنها معیار اثبات علم شد. حال حتی اگر ایمان به خدا هم هنوز تا حدی وجود داشت دیگر تنها قوای نفسانی بشر ملاک علم را تعیین می‌کرد، اما حتی حضور ایمان نیز مانع از تقدس زدایی قدم به قدم از علم که مشخصه تاریخ تفکر اروپا از رنسانس به بعد است نشد و نخست بر شناخت نظام طبیعت و سرانجام حتی بر الهیات نیز تأثیر گذاشت. تمام شیوه‌های جدید تفکر ذاتاً پیرو نگرش انسان‌انگاری خداوند هستند به این معنی که کاملاً بر مبنای حواس بشر قرار دارند. حتی علم جدید نیز که تصویر جهانی را ترسیم می‌کند که بیشتر انسان‌ها با آن بیگانه‌اند کاملاً بر مبنای انسان‌انگاری خدا است یعنی حتی اگر دربارهٔ دورترین کهکشان‌ها بحث می‌کند تماماً بر پایه ذهن بشر و حواس او قرار دارند.

البته طی قرون پس از رنسانس انسانگرایی جدید از سوی نیروهای بی‌شماری مورد چالش قرار گرفت. مخالفین دینی رنسانس به دلیل اینکه تفکر دوران رنسانس بیش از حد به قدرت و توان بشر بها می‌داد با آن به مخالفت برخاستند. مکاتب فلسفی مانند هگل و مارکس که بشر را فقط به سطح یک عنصر در جامعه بزرگ بشری تقلیل می‌دهند و داروینیسم که وجود انسان را به سطح حادثه‌ای در روند تکامل ماده پایین آورد همهٔ رنسانس را مورد چالش قرار دادند.

در طول قرن بیستم انواع گوناگون مکاتب تحویل‌گرا[2] چه در زمینهٔ روان‌شناسی رفتاری و چه در زمینهٔ زیست‌شناسی و اجتماع همگی کوشش

1. anthropomorphic
2. reductionist

کردند استقلال بشر را که نویسندگان انسان‌گرا اعلام کرده بودند و شرح آن گذشت از میان بردارند. با این همه تصویر رایج از بشر ـ به‌ویژه تا آنجا که نظام طبیعت و بحرانی که بشر جدید در رویارویی با محیط زیست به وجود آورده مدنظر است ـ هنوز همان تصویر انسان پرومته‌ای (عصیانگر) است که در طول رنسانس شکل گرفت. این تصویر ـ که با تمدن و خردگرایی عصر روشنگری گسترش یافت و حتی به‌وسیلهٔ نیروهای ضدخردگرای مکتب رمانتیسم، علی‌رغم عشق این مکتب به طبیعت، تقویت شد ـ کوشش داشت نبوغ بشر را به‌ویژه در زمینهٔ هنر بیش از حد واقعی بزرگ جلوه دهد. این برخورد در واقع بدعت همان عصر رنسانس است. با شنیدن سمفونی ارویکا[1] اثر بتهوون یا خواندن اشعار شلی[2] به سختی می‌توان تصویر پرومته‌ای بشر یا دستکم جنبه‌های قهرمانی آن را فراموش کرد.

صرف‌نظر از تمام تفاوت‌هایی که میان مکاتب مختلف فکری غرب وجود دارد، تصویر اصلی و غالب بشر در غرب به‌عنوان خدای زمینی، فاتح طبیعت، سازنده سرنوشت خود و تمدن آینده همچنان تداوم یافته است. اگر تصویری از بشر ساخته و پرداخته پیکو، میکل‌آنژ، مونتنی، دکارت، دیدرو و یا ولتر به یک عالم پیرو آیین کنفسیوس در دوران سلسلهٔ مینگ[3] یا به یکی از متکلمین ایرانی عصر سلجوقی ارائه شود و بعد همان تصویر در برابر فیلسوفان و هنرمندان قرن نوزدهم چون هگل و واگنر و حتی نیچه با عقایدی که دربارهٔ ابرمرد[4] ابراز داشته قرار داده شود آنان با شباهت‌های این افراد بیشتر تحت تأثیر قرار می‌گیرند تا با تفاوت‌های آنها. آنان با همهٔ این تعبیرات گوناگون از بشر در تمدن غرب موجودی بسیار متفاوت از جن در آیین کنفسیوس یا انسان در دین اسلام خواهند یافت. آنها موجودی خواهند دید که دیگر از لحاظ وجودی با کیهان یا

1. Eroica
2. Shelley
۳. سلسلهٔ مینگ بیش از سه قرن بر چین حکومت کرد و شاهان مینگ در گسترش علوم و تشویق هنرمندان و دانشمندان بسیار شهرت داشتند (م).
4. Liber mensch

با خداوند و با آسمان و زمین پیوند ندارد و بی‌درنگ به تفاوت اساسی میان خدا ـ مداری[1] در اسلام که از بسیاری جهات کاملاً شبیه دیدگاه مسیحیت است و آنچه در آیین کنفسیوس کیهان‌مداری خوانده شده با مفهوم انسان‌مداری[2] آن‌گونه که در فرهنگ غرب رواج یافته پی خواهند برد.

این ناظران هرچند تصویر سنت آگوستین را از انسانی که به گناه نخستین آلوده شده رد می‌کنند، با این حال همسویی بیشتری با مفهوم انسان از دیدگاه سنت آگوستین احساس می‌کنند تا با آرای اومانیست‌ها دربارهٔ طینت «خیر» بشر که آن همه در عصر روشنگری و پس از آن مورد بحث قرار می‌گرفت. زیرا با وجود تمام تفاوت‌ها نگرش سنتی به انسانیت همه در قالب جهانی است خدا۔ مدار، در صورتی که اومانیسم ضرورتاً بر پایه انسان ـ مداری قرار دارد.

شاید بتوان گفت که تمام نگرش‌های سنتی به انسان در جهانی عمل می‌کنند که دارای یک مرکز واحد است و این نکته حتی شامل ادیان چینی و شَمَنی نیز می‌شود. هرچند که این ادیان دربارهٔ آفرینش سخن نمی‌گویند ولی با این حال در مدارقدسی قرار دارند و نهایتاً انسان‌مداری آنها خود نوعی خدا۔ مداری است. برعکس، نگرش اومانیستی بشر جهانی را تجسم می‌بخشد که نهایتاً فاقد مدار و مرکز است، زیرا قراردادن بشر در مرکز آفرینش خود در حکم انکار وجود یک مرکز است، زیرا طبیعت بشر[3] بسیار گذرا و متغیرتر از آن است که بتواند به‌عنوان مرکز عمل کند مگر اینکه مراد از بشر وجه خداگونه آن مورد نظر باشد. این نگرش خود دوباره ما را به نگرش سنتی از انسان سوق خواهد داد، در نتیجه کل بشریت که مشخصهٔ آن اعتقاد به عالمی خدا۔ مدار است حال با انسان جدیدی مورد چالش قرار می‌گرفت که خود را مدار عالم و همهٔ اشیا می‌پنداشت و جهان خود را به دایره‌ای تقلیل می‌داد که فاقد مرکز است. این اقدام عواقب مخرب و وحشتناکی بر بقیه جامعه بشری و نیز بر نظام طبیعت داشت؛ چه خوب

1. Theocentrism
2. Anthropocosmism
3. anthropos

می‌دانیم که وقتی مدار و مرکز از میان رفت و ناپدید شد محیط دایره نیز از هم خواهد پاشید.

این بینش بشر پرومته‌ای و نیز انسانگرایی که شاخص آن بود هم از نظر عملی و هم از جنبه نظری عمیق‌ترین تأثیرات را بر نظام طبیعت داشت، به عبارتی بشر جدید که چیزی جز بشر پرومته‌ای که تعریف شد نیست هم حق خداوند و هم حق طبیعت را غصب کرد. در همهٔ تمدن‌های سنتی مرزی از عالم علوی برای امکانات و اختیارات بشری تعیین شده است. حتی در ادیان توحیدی ابراهیمی نیز که اخیراً به نادرستی گناهان تمدن غرب را پس از دوران قرون وسطی به آنها نسبت می‌دهند، انسان وظایف مشخصی نسبت به خداوند و وظایف چندی نیز نسبت به مخلوقات داشته است.

در اسلام انسان در مقام خلیفةالله فی‌الارض، اشرف مخلوقات و متولی دیگر مخلوقات است و بر آنان حقوقی دارد. دقیقاً به لطف همین مقام خلافت الهی و نه صرفاً به دلیل اینکه انسان موجودی دنیوی، زرنگ‌تر و باهوش‌تر از دیگر موجودات است مقام مزبور به او ارزانی شده است. انسانگرایی رنسانس، بشری را متولد کرد که دیگر با نظام الهی یا سلسله مراتب قدسی پیوند نداشت و هیچ‌گونه محدودیتی بر حق خود برای انهدام طبیعت قائل نبود. همچون پرومته با سرقت مشعل دانش دنیایی که وی را از تمام اصول الهی جدا و تهی کرد، این بشر جدید هم ملل دیگر و هم عالم طبیعت را فتح کرد.

البته در دنیای متجدد عناصری از مسیحیت همچنان باقی ماند، اما در بیشتر موارد تا آنجا که به انهدام طبیعت مربوط می‌شود، تأثیر ناچیزی برجا گذاشت. حال بشر متجدد همچون فاوست[۱] به علمی مجهز شد که ماهیتاً غیردینی بود و بر پایه سلطه بر نظام طبیعت قرار داشت و با آن شروع به ایجاد تخریب بی‌سابقه‌ای بر روی کره زمین کرد، زیرا حال دیگر هیچ‌گونه محدودیتی برحقوق

۱. Faust؛ در اساطیر قرون وسطی فاوست نماد فیلسوفی بود که روح خود را به شیطان می‌فروشد (م).

او از سوی قوانین معنوی و دینی برای سلطه وجود نداشت و علم بالاتری نیز وجود نداشت که بر علم غیرمعنوی او از عالم محدودیتی قائل شود. تاریخ فاتحان بسیار دیده است که آمده و رفته‌اند، اما هیچ‌یک از آنان با چنین علمی که براساس سلطه قرار داشت و با صنعتی که برای قدرت مخرب خود هیچ‌گونه محدودیتی نمی‌شناخت مسلح نبودند. هیچ‌یک این‌چنین بیگانه با طبیعت و دور از هماهنگی با محیط کیهانی نبودند. پانصد سال اعمال مخرب بشر پرومته‌ای در مخالفت با دین و سنت و با جهان طبیعت پیامدهایی داشته است که آشکارتر از آن است که بتوان انکار کرد. بنابراین اگر از پیامدهای غم‌انگیز و فاجعه‌بار اومانیسم و ستایش بشر سخن می‌گوییم به هیچ‌وجه اغراق نیست، زیرا اومانیسم آن‌گونه که می‌دانیم به معنای انسان‌مداری یعنی قراردادن بشر در مرکز طرح بزرگ آفرینش ضرورتاً به غیردینی کردن هر چه بیشتر بشر و نهایتاً به تنزل او به مقام مادون انسانی منجر خواهد شد، زیرا برای انسان واقعی بودن باید به قلمرو فوق بشر پرواز کرد، اگر بشر تنها به بشر بودن راضی شود سرانجام او سقوط به مقام مادون انسان است.

آیا انسان‌گرایی غیرغربی وجود دارد؟

اصطلاح انسان‌گرایی توسط چند تن از نویسندگان در باب ادیان غیرغربی و مخصوصاً اسلام و آیین کنفسیوس استفاده شده است. ممکن است برخی با اشاره به وجود انسان‌گرایی در ادیان غیرغربی به تحلیل ما دربارهٔ انسان‌گرایی غربی ایراد بگیرند. طبیعتاً این امر به تعریفی بستگی دارد که از انسان‌گرایی (اومانیسم) و بشرگرا (اومانیست) ارائه می‌شود.

اما اگر این اصطلاح در مورد تلقی جدید از انسان که در طول رنسانس و پس از آن در تاریخ اروپا رواج یافت مدنظر باشد می‌توان به روشنی نشان داد که چگونه با آنچه در تمدن‌های دیگر اومانیسم نامیده شده تفاوت دارد. برای روشن ساختن جنبه‌های خاص اومانیسم غربی لازم است چند کلامی دربارهٔ آنچه اومانیسم اسلامی و آیین کنفسیوس نامیده شده سخن گوییم.

شاید هیچ دین شرقی مانند آیین کنفسیوس این همه با اومانیسم قرابت نداشته باشد. تا جایی که بسیاری در غرب و حتی چند تن از دانشمندان چینی متأثر از خردگرایی و علم‌گرایی جدید نیز از نامیدن آیین کنفسیوس به‌عنوان یک دین امتناع داشته‌اند و آن را به‌عنوان یک مکتب فلسفی که به خردگرایی و اومانیسم تمایل دارد تعریف کرده‌اند. نظریهٔ انسان‌گرایی در آیین کنفسیوس در میان مورخان دین نیز رواج یافته است به همین جهت لازم است در اینجا به تفاوت‌های اساسی آن با اومانیسمی که در غرب پیدا شد تأکید شود. امید است با این توضیح روشن شود که چگونه شکل اخیر اومانیسم، که ما آن را در چهارچوب این کتاب اومانیسم به معنای دقیق کلمه می‌نامیم با تمام انواع نظریه‌ها دربارهٔ انسان، حتی با تعریف آیین کنفسیوس که به نظر می‌رسد به زندگی دنیوی بشر و قلمرو عرفی می‌پردازد تفاوت دارد.(۴۸)

اما اگر عمیق‌تر به مطالعه مفهوم انسان در آیین کنفسیوس و نوکنفسیوس بپردازیم، به‌سادگی می‌توان جنبه‌های متفاوت و متمایز آن را شناخت. کنفسیوس عمیق‌ترین درک را دربارهٔ حاکمیت خداوند داشت و همیشه به تمجید از آن می‌پرداخت. گفته شده است که وی در سن پنجاه‌سالگی به حاکمیت خداوند یقین داشت. ادراک وی از انسان کامل[۱] موجودی اخلاقاً کامل و در همهٔ احوال با تقوی بود و خدا را حاضر و ناظر می‌دانست. جن[۲] انسان برتر است یعنی انسانی است که به طینت اخلاقی[۳] خود وفادار است و با دیگران نیز همان‌گونه رفتار می‌کند که با خود[۴] رفتار می‌کند. چانگ و شو (طینت اخلاقی و خود) در حقیقت دو وجه یا دو جنبهٔ جن هستند. افزون بر این «غیر» در آیین کنفسیوس شامل نظام طبیعت و کیهان نیز هست و انسان پیرو کنفسیوس هرگز از آن جدا نیست.

افزون بر این آرمان خودسازی که در آیین کنفسیوس و نوکنفسیوس مقامی محوری دارد تنها به «خود» به مفهوم جدید و غربی کلمه نمی‌پردازد که هم از

1. chun-tzu
2. jen
3. chung
4. shu

خدا، هم از عالم طبیعت و هم از جامعه گسسته و بیگانه است، بلکه برعکس انسان را در پیوند او با خداوند و با دنیا در نظر دارد که هرگز از آن جدا نشده است. در حقیقت جسم انسان با زمین و آسمان یکی است و با وحدت با آن دو، مثلثی از یک واقعیت یکپارچه و وابسته به هم تشکیل می‌دهد.(۴۹)
آنچه از دیدگاه آیین کنفسیوس انسان‌گرایی نامیده می‌شود نه‌تنها از نظر کیهان ـ مداری خود با اومانیسم غرب تفاوت دارد، بلکه به دلیل انسان ـ مداری اومانیسم غرب و تأثیر عمیق آن در برخورد بشر با طبیعت، و همچنین از نظر نگرش متفاوت به رابطه انسان و طبیعت با خداوند هم عمیقاً با آن فرق دارد. در ادیان چینی طبیعت انسان با خداوند متحد است و برخلاف اومانیسم جدید غرب هرگز کسی علیه این اعتقاد عصیان نکرد تا اینکه مکاتب فکری جدید غرب به چین راه پیدا کردند. دربارهٔ رابطه انسان و طبیعت از دیدگاه اومانیسم آیین کنفسیوس باید گفت:

> اومانیسم آیین کنفسیوس اساساً با انسان ـ مداری فرق دارد زیرا نه به تحمیل اراده بشر بر طبیعت، بلکه به وحدت انسان و خداوند معتقد است. نگرش انسان ـ مدار معتقد است که بشر بر روی زمین آفریده شد تا به کسب علم بپردازد و با گسترش علوم سلطه بشر بر زمین نیز افزایش می‌یابد. این مفهوم کاملاً با معنای اومانیسم از دیدگاه آیین کنفسیوس که کسب علم را بخشی از خودسازی انسان می‌داند کاملاً متفاوت است. بنابراین ایجاد تغییر در طبیعت به دست بشر همان‌قدر که کوشش برای شناخت طبیعت و رسیدگی به یگانگی و هماهنگی با محیط زیست طبیعی است همان‌قدر نیز قدم کوچکی برای استفاده از طبیعت جهت کسب معاش است. در اینجا نظریهٔ استثمار طبیعت رد می‌شود زیرا با تأکید آیین کنفسیوس برای رشد معنوی و اخلاقی بشر سازگار نیست. همین که توجه انسان به عالم خارج متمرکز شد گنج درون او از بین می‌رود و ناپدید می‌شود.(۵۰)

جنبهٔ دیگری از آیین کنفسیوس که آن را کاملاً از اومانیسم جدید متمایز می‌سازد تأکید بسیار بر شعائر[1] و سِحر به مفهوم سنتی آن است. این بُعد آیین کنفسیوس

1. li

بوسیله هربرت فینگرت در تحقیقی مشهور بر اساس معتبرترین بخش‌های کتاب *منتخبات*[1] نشان داده شده است.(۵۱) هدف فینگرت در این تحقیق «نشان دادن قدرت سحر است که از دیدگاه کنفسیوس به درستی جوهر فضیلت انسانی تلقی می‌شود. نهایتاً از طریق قدرت سحرآمیزی است که به واسطهٔ آن می‌توان از بهترین زاویه به مشاهده» تقدس در وجود انسان پرداخت که از نظر کنفسیوس بسیار اهمیت داشت».(۵۲) برای اینکه مبادا مفهوم سنتی سِحر فراموش شود باید تأکید کرد که سِحر به معنای سنتی آن بر اساس مطابقت و هماهنگی یا «سازگاری» میان ابعاد گوناگون حقیقت و مراتب وجود و شعائر مقدسی قرار دارد که در چهارچوب ادیان چینی همانند دیگر ادیان به معنای هماهنگی میان خدا و دنیا و به تعبیر اولی نظام طبیعت است. طبیعتاً در طول رنسانس توجه بسیار به سِحر معطوف می‌شد، اما همان‌طور که می‌توان تصور کرد آنچه به‌عنوان اومانیسم غرب ظاهر شد از عالم شعائر قدسی و سازگاری با بقیه آفرینش بسیار فاصله داشت.

کنفسیوس انسان را به‌عنوان جام مقدسی مجسم می‌کند، نه موجودی که تنها به‌عنوان فرد و یا عضو یک نظام اجتماعی تعریف می‌شود. بیشتر دانشمندان یا بر مشخصه‌های اخلاقی فرد یا بر ملاحظات اجتماعی ـ اخلاقی [این آیین] تأکید کنند(۵۳) و در مورد رابطه انسان با کیهان، سحر، شعائر و از هر آنچه کنفسیوس آن را «جام زمردین قربانی» می‌نامد و انسان را متحول می‌کند غافلند. اهمیت چنین جامی نه ناشی از جام‌بودن آن است و نه به دلیل زمردین بودن آن بلکه مرهون استفاده از آن در مراسم مقدس قربانی است.

«با این قیاس می‌توان چنین تعبیر کرد که کنفسیوس تلویحاً معتقد است که فرد نیز حرمت و تقدس دارد و این ناشی از مشارکت او در شعائر است».(۵۴) به این دلیل است که انسان جام مقدسی است و جنبه‌های عبادی زندگی به او تقدس می‌بخشد و انسان عیناً چون جام مقدس «نوعی زیبایی جدید و قدسی پیدا می‌کند».(۵۵)

---

1. *Analects*

این شکوفایی انسان در اعمال عبادی و دینی است که به او حرمت و تقدس می‌بخشد، تقدسی که انسان در آن با طبیعت شریک است، زیرا اگر به تصویر رقص باران نظر کنیم خواهیم دید که «جامه قداست بر تن طبیعت و انسان، بر رودها و آسمان‌ها، بر جوانی و بر نوای موسیقی افکنده شده است»[۵۶] تا آنجا که به روابط انسان با نظام طبیعت مربوط می‌شود باید پرسید که چه تفاوتی بیشتر از تفاوت میان بشر پرومته‌ای که از بطن اومانیسم غربی متولد شد و به فتح دنیا کمربست و هیچ تصوری از قداست در طبیعت ندارد و انسان پیرو آیین کنفسیوس وجود دارد؟ یا چه تقابلی میان انسان آرمانی کنفسیوس، که شعائر مقدس را به‌جا می‌آورد، و انسان اومانیست عصر روشنگری و وارثین او، که حتی بیش از پیش از شعائر مقدس دین مسیح فاصله گرفتند، می‌تواند موجود باشد؟

این بررسی مختصر آیین کنفسیوس برای نشان دادن تفاوت‌های اساسی میان انسان‌گرایی غرب و اومانیسم کنفسیوس کافی است، اما قبل از خاتمه این بحث لازم است به دنیای غرب نزدیک‌تر شده و مختصراً به بحث دربارهٔ اسلام بپردازیم. در طول قرن گذشته کسانی درصدد مخدوش کردن سیر تطور تاریخی اسلام برآمدند و آن را به علت اینکه ردپای تاریخ غرب را دنبال نکرد مورد انتقاد قرار دادند. این گروه اغلب تجددگراهایی بودند که ارزیابی مثبتی از اومانیسم داشتند و به همین جهت کوشش داشتند تا ثابت کنند که چیزی به نام اومانیسم اسلامی وجود ندارد. گروه دیگری نیز برای تحقیر تمدن اسلامی به مسیحیت و اومانیسم اظهار علاقه می‌کردند. اینها نیز از اومانیسم مسیحی سخن گفته‌اند اما منکر اومانیسم اسلامی‌اند. دسته سوم آن گروه از دانشمندانی بودند که واژهٔ اومانیسم را به مفهوم مطالعات علوم انسانی و یا به‌طور کلی هنرهای آزاد[1] به کار می‌گرفتند. این امر به‌ویژه در رابطه با قرون چهارم و پنجم / دهم و یازدهم میلادی که از آن به‌عنوان دوران اومانیسم اسلامی یاد می‌کنند دیده می‌شود، زیرا

---

1. artes liberales

این زمان با دوران شکوفایی علوم و هنرهای زیبا به‌ویژه در بغداد مقارن بود.[۵۷]

در این رابطه شخصیت‌های اسلامی خاصی نیز به‌عنوان انسان‌گرا جازده شده‌اند. معروف‌ترین آنان شاید سعدی شاعر زبردست ایرانی است که دو اثر وی *گلستان* و *بوستان* از شاهکارهای برجسته زبان و ادب فارسی به‌شمار می‌روند. به‌عنوان ناظر باریک‌بین وضع انسان، سعدی تصویر انسان را در اوج و حضیض تجسم می‌بخشد. آثار او که در قرن هفدهم میلادی به زبان‌های اروپایی ترجمه شد نظر بسیاری از خردگرایان عصر روشنگری را جلب کرد که در سعدی شخصیتی «اومانیست» و مخالف با آرای کلامی «مسیحیت می‌یافتند.[۵۸] اما اگر به بررسی آثار فارسی سعدی بپردازیم خواهیم دید که وی هیچ سنخیتی با آن چهره خردگرا که در قرن هجدهم از او ارائه می‌شد ندارد، همان‌طورکه ابن رشد قاضی برجسته قرطبه با چهره‌ای که اروپاییان به‌عنوان خردگرای برجسته و دشمن وحی از او ارائه داده‌اند قرابتی ندارد.

سعدی از عرفای طریقت سهروردیه بود و به همین جهت از عقاید صوفیه دربارهٔ انسان به‌عنوان خلیفةالله و تجلی اسمای الهی عمیقاً اطلاع داشت. در عین حال وی ناظری باریک‌بین، دقیق و آگاه به مسائل انسانی بود، حتی مطالعه سطحی اشعار او نشان می‌دهد که سعدی تا چه حد با آرای جدید اومانیستی دربارهٔ انسان، دست کم آن‌گونه که تا قرن نوزدهم ارائه می‌شد، فاصله داشت.

رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند

بنگر که تا چه حد است مقام آدمیت

حتی اگر اشعار جاودانه سعدی را دربارهٔ خداوند و پیامبر ﷺ فراموش کنیم، همین یک بیت شعر اومانیسم غربی را از به اصطلاح اومانیسم سعدی ـ که در میان شعرای جهان اسلام به «انسان‌گرا»ترین شاعر شهرت دارد ـ متمایز می‌سازد.

هرچند در اینجا تجزیه و تحلیل مفهوم انسان از دیدگاه ادیان مختلف میسر نیست،[۵۹] اما به اندازه کافی دربارهٔ ادیان شرقی و انسان‌گرایی آنها سخن گفته‌ایم که بتوانیم چنین جمع‌بندی کنیم که اومانیسم آن‌گونه که بعد از رنسانس در غرب گسترش یافت تصویری از بشر ارائه داد که عمیقاً با تصویری که جوامع

سنتی شرقی از انسان ارائه داده و هنوز نیز ارائه می‌دهند تفاوت داشت. در اروپای جدید بشر نوینی وارد صحنه تاریخ شد که خود هیچ پیشینه تاریخی نداشت، اما در زمینهٔ گسترش علوم کمّی طبیعت و انهدام نظام طبیعت آنچنان پیش رفت که هرگز قبلاً در تاریخ سابقه نداشت. تنها در دوران حاضر است که دست‌کم برخی از انسان‌ها در غرب شروع به چالش در اصول اومانیسم می‌پردازند، زیرا آتشی که بشر پرومته‌ای از خداوند به سرقت برد حال هم بشریت و هم نظام طبیعت را می‌سوزاند و منهدم می‌کند.

مسخ‌شدن سیمای انسان و بازیابی انسان سنتی

بشری که از اومانیسم رنسانس با عصیان علیه خداوند ظاهر شد، بشری که فرشتگان را از عالم کیهانی بیرون راند و نقش الهی را تنها به مقام سازنده ماشین آفرینش تقلیل داد، قادر بود که بهار تپه‌های توسکانی را به مادهٔ در حرکت متحول سازد و قهرمان تمدنی که خودساخته بود شود، مستقل و متکی به خرد بر ارادهٔ کل جوامع بشری و طبیعت حاکم گردد. شاید بتوان موفقیت‌های عظیم بشر را در زمینهٔ انقیاد طبیعت «پیروزی روح بشر» خواند، اما چنین بشری دیگر خود قادر نبود جلوی انهدام تدریجی چهره انسان را بگیرد و مانع پیدایش جهانی دون انسانی شود که امروزه تهدید به بلعیدن بشریت می‌کند. در برابر این جهان جدید همان قهرمانان پیشتاز انسان‌گرایی مجبورند برای حفظ دستاوردهای اومانیسم مبارزه کنند. مبارزه‌ای که امروزه خود موجب از هم پاشیدن بشریت از اساس شده است.

تاریخ دنیای جدید طی چند قرن گذشته با دگرگون شدن تصویر انسانی تشخص یافته است.(۶۰) سیمای بشر به‌عنوان آنتروپوس[1] که از منظر پیروان یونانی افلاطون نوس[2] را در درون خود داشت، از دیدگاه مسیحیت نیز وجودی خداگونه تلقی می‌شد که نشان خدا را در خود داشت و در حقیقتِ

1. anthropos
2. nous

معنوی‌اش وجه الهی[1] بود. با پیدایش اومانیسم وجود انسان از وجود خداوند مستقل اعلام شد. این تحول در قرن نوزدهم در اعلامیه معروف نیچه با عنوان «مرگ خداوند» متجلی شد، اما وجود بشر انعکاس وجود خداوند و به تعبیر قرآنی وجه‌الله است. در واقع از نقطه نظر برداشت سنتی از واژه انسان (آنتروپوس) پانصد سال اخیر نشانگر دگرگونی تدریجی سیمای بشر است. نتیجه آن نهایتاً مرگ همان ادراک اومانیستی از بشریت شده است که از سوی مدافعان بشر جدید و سوءاستفاده‌های وی آن همه ستایش شده است.

این مسخ تدریجی سیمای انسان را می‌توان در هنر نقاشی اروپا و نیز هنر طراحی لباس مشاهده کرد. پیش از آن چهره انسان جز به صورت هنر قدسی شمایل که در واقع منشأ هنر نقاشی مسیحی است، تجسم نمی‌یافت. شمایل وجه فوق بشری انسان است و او را در مقام صورت ازلی‌اش تجسم می‌بخشد. در عصر رنسانس تجسم اشکال دینی کاملاً به صورت شبیه‌سازی درآمد و منجر به درجه بیشتری از طبیعت‌گرایی شد. این تحول سرانجام با محو کامل سیمای انسان در آثار پیکاسو و پیروان او خاتمه یافت. از آن پس تا کنون هنری بی‌هویت تحت عنوان هنر آبستره (انتزاعی) به وجود آمده که نه‌تنها مافوق واقعیت‌گرایی نیست، بلکه هنری مادون واقعیت است که از پایین‌ترین سطح روان بشر سرچشمه می‌گیرد و غالباً به عالم مادون بشری رهنمون می‌شود.(۶۱) تا آنجا که هنر طراحی لباس و تزیینات پوشش مدّنظر است با پیدایش رنسانس ماهیت مقدس جامه و پوشش، به‌ویژه لباس مردان نابود شد و جای آن را شیوه‌ها و الگوهای مختلف که نشان تبختر، تجمل و غرایز حیوانی و هر آنچه غیر از طبیعت قدسی و آسمانی بشر است گرفت و در نهایت به بی‌قید و بندی منجر شد که تا حد ممکن حرمت و کرامت پیکر انسانی را پنهان می‌سازد.

روند مداوم این دگرگونی وجود بشر را در شیوه‌ای می‌توان ملاحظه کرد که بشر متجدد درون خود را به دلیل فراموش کردن اصل طبیعت خویش با آنچه

---

1. imago Dei

خلق کرده، یکسان می‌انگارد. این بشر جدید ماشین را اختراع می‌کند و سپس فلاسفه و دانشمندانی پیدا می‌شوند که خود بشر را نیز به صورت ماشین می‌بینند. بشر کامپیوتر را می‌سازد ولی چندان طول نمی‌کشد که ذهن خود وی نیز به صورت کامپیوتر دیده می‌شود و کسی هم نمی‌پرسد که قبل از اختراع کامپیوتر چه می‌کرد. بشر جدید با نبوغی چون نبوغ فاوست تشنه اختراع مداوم، تنها جاده انحطاط سریع خود را هموار می‌سازد، راهی که قبل از فاجعه چند دهه پیش تقریباً همگان در مغرب‌زمین و طرفدارانشان در قاره‌های دیگر از آن به نام پیشرفت استقبال می‌کردند.

با وجود اختلاف نظر بسیار میان اومانیست‌های رنسانس، خردگرایان عصر روشنگری یا پیروان نظریهٔ تکامل در قرن نوزدهم، در این دگرگونی مداوم سیمای انسان همگی آنان یک وجه مشترک همیشه حاضر و مداوم داشته‌اند و آن برخورد تهاجم‌آمیزشان با طبیعت است. تمام این مراحل تحول سیمای انسان، در واقع در چهارچوب جهان‌بینی انسان‌مداری یعنی خداوند و کیهان را تابع ارادهٔ انسان قراردادن صورت گرفته است. مسیر عمده حرکت تاریخ بشریت در غرب در جهت جایگزین ساختن حاکمیت خداوند با حاکمیت بشر بوده است.(۶۲) تنها در این عصر است که بیشتر نقاط زمین غارت شده و بقیهٔ نقاط دیگر نیز به طرز بی‌سابقه‌ای تهدید شده است، چشمان برخی به این حقیقت باز شده است که نزدیک است بشر خود همان نظامی را که ساختار حیات او را بر روی کرهٔ زمین میسر می‌سازد نابود کند. هرچند بشر زمانی ملکوت خداوند را بسیار جدی می‌گرفت، با عالم طبیعت در صلح و هماهنگی زندگی می‌کرد، و یا دست‌کم ساختار نظام طبیعت را تهدید نمی‌کرد، حال تمام نیروی خود را برای سلطه بر زمین به کار می‌برد.

در این مقطع زمانی بسیار حساس، فریادهای چندی با اعتقاد به اینکه سیمای اومانیستی انسان آنگونه که در بالا به آن اشاره شد باید کاملاً تغییر کند درصدد احیای ادراک سنتی از آنتروپوس (انسان) برآمده‌اند. با وجود گسترش تجددگرایی از قرن گذشته تا به امروز برخی از اینان به عقاید و آیین‌های

شرقی گرویده‌اند، زیرا تصویر انسان سنتی در آنها همچنان زنده است.(۶۳) بعضی دیگر به ادیان غرب و به‌ویژه به بُعد عرفانی آنکه طی چند قرن گذشته افول کرده بود روی آورده‌اند.(۶۴) این گروه اخیر کوشش کرده است تا سیمای انسان را هم از بُعد روحی و هم روانی و جسمی به مرکز صحنه زندگی بازگرداند. اینان بر وجود پیوند میان عالم ملک و عالم ملکوت که مبنای بسیاری از آثار متافیزیک مسیحیت و به‌ویژه نوشته‌های هرمسی و عرفان یهود (قباله) است تأکید می‌ورزند. در هر دو مورد آگاهی و اتفاق‌نظر وجود دارد، مبنی بر اینکه اگر قرار است بحران موجود در تاریخ بشر و در رابطه با طبیعت حل شود سیمای انسان آنگونه که در طی چند قرن گذشته در غرب تجسم یافته باید از میان برود و سیمای سنتی انسان احیاء گردد. می‌توان اضافه کرد که بدون کشف مجدد سیمای سنتی انسان و روند فراموش شدن آن توسط بشری که بر روی زمین به فتنه پرداخته است و یا به فرمایش قرآن «بر روی زمین فساد کرده است» هیچ‌گونه راهی برای شناخت دینی نظام طبیعت وجود ندارد. بازسازی شعور و بصیرت سنتی دربارهٔ طبیعت تنها زمانی میسر است که گفته هیلدگارد اهل بینگن[1]، آن شاعر و عارف مسیحی دوران قرون وسطی را به یاد آوریم که می‌گفت:

ای انسان
به خود نگاه کن
تو در درون خود
عالم ملک و ملکوت را یک جا داری

1. Hildgars of Bingen

یادداشت‌های فصل پنجم

۱. ر.ک. به:

Nicola Abbagnano, "Humanism", *in The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4 (NewYork and London: McMillan, 1972), pp. 69-72.

و نیز به مقالهٔ دیگر او:

"Italian Renaissance Humanism", *Cahier d'Histoire Mondiale* vol.7, (1962/63), pp. 267-282.

همچنین ر.ک. به:

Ernst Cassirer et al. (eds.), *The Renaissance Philosophy of Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1948).

به‌ویژه به مقدمهٔ آن به قلم پل کریستلر و جان رندال، ص ۳.

۲. ر.ک. به:

Giorgio Di Santillana, *The Age of Adventure* (NewYork: George Brazilier, 1957), p. 11.

۳. ر.ک. به: Nicola Abbaganano, "Humanism", p. 70.

۴. این احترام عمیقی است به مصدر فعل بودن و به‌ویژه «من هستم». بشر اومانیست دربارهٔ همه چیز کنجکاو است، زیرا همیشه خود را با هر چیز دیگر مقایسه می‌کند. ر.ک. به:

Stevie Davies, *Renaissance Views of Man* (NewYork: Barnes and Nobles, 1979), p. 9.

۵. «لزومی ندارد که مردم عصر رنسانس هم اومانیست باشند (همچنان‌که رابیلابیس نبود) و حتی احتمال کمتر از این هم دارد که هر اومانیستی لزوماً باید بینش رنسانسی داشته باشد».

"Il n'est pas force que l'homme de la Renaissance soit un humaniste (Rabelabis ne l'est presque point); il l'est moins encore que l'humaniste soil un homme de la Renaissance".

ر.ک. به:

Emile Faquet, *Siezieme Siecle, Etudes Litteraires* (Paris: Bouvin and Cie, 1949), pp. XX-XVI.

به نقل از:

Augustin Renaudet, *Humanisme et Renaissance* (Geneva: Librairie E. Droz, 1958), p. 32.

۶. مثال مشخص این مورد، کتاب ذیل است:

Augustin Renaudet, *Humanism et Renaissance*.

برخلاف این نظریه، پل کریستلر این عقیده را که شخصیت‌هایی چون سنت توماس آکوینی جزء اومانیست‌های قرون وسطی هستند رد کرده است. ر.ک. به:

Paul Kristeller, *Eight Italian Philosophers of the Italian Renaissance* (Stanfor: Stanford University Press, 1964), pp. 147 ff.

۷. برای مثال ر.ک. به: اثر مشهور زیر:

Jacques Maritain, *L'Humanisme Integral; Problemes et Spirituels d'une Nouvelle Chretiente* (Paris: F. Aubler, 1936).

۸. برای مثال ر.ک. به:

Mohmmed Arkoun, *L'Humanisme Arabe au Ive-Xe Siecle: Niskawayh Philosophe et Historien* (Paris: J. Vrin, 1982).

و نیز به:

Joel Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam* (Leiden: E. J. Brill), 1986).

۹. دربارهٔ اومانیسم عصر رنسانس و از جمله دربارهٔ منشأ آن منابع بسیاری وجود دارد. برای منابع انگلیسی زبان ر.ک. به:

G. Kohl, *Renaissance Humanism, 1300-1500: A Biliography of Materials in English* (NewYork and London: Garland Publishing).

۱۰. ر.ک. به:

Ernst Cassirer et al. (eds.), *Renaissance Philosophy of Man*, p. 142.

دربارهٔ تحلیل زندگی و افکار پترارک ر.ک. به: مقدمهٔ همان کتاب به قلم هانس ناکد (Hans Nachod) (صص. ۳۳-۲۳). برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ پترارک همچنین ر.ک. به:

Jerrold E. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanis: The Unity of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla* (Princeton, NewJersey: Princeton University Press, 1968).

۱۱. دربارهٔ مفهوم انسان از دیدگاه اسلام ر.ک. به:

G. Eaton, "Man", in Seyyed Hossein Nasr (eds.), *Islamic Spirituality: Foundations* (NewYork: Crossroad Publications, 1987), pp. 358 ff;

Seyyed Hossein Nasr, "Who Is Man? The Perennial Answer of Islam", in Jacob Needleman (eds.), *The Sword of Gnosis* (London and Boston: Arkana, 1986), pp. 203 ff.

۱۲. طبق گفتهٔ کریستلر (Kristeller) اومانیسم «تحولی بود که در اثر نفوذ فکری فرانسه و بیزانس پیش آمد». ر.ک. به:

Ernst Cassirer et al. (eds.), *The Renaissance Philosophy of Man*, p. 3.

۱۳. ر.ک. به:

George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990).

واژهٔ ادب در زبان عربی معانی متعددی دارد از جمله: ادبیات، فرهنگ، احترام و رفتار مؤدبانه و محترم؛ و ترجمه آن به یک واژهٔ انگلیسی تقریباً غیرممکن است.

۱۴. مقدیسی در صفحهٔ ۲۹۶ کتاب خود تعریف اومانیسم رنسانس را از زبان کریستلر چنین نقل می‌کند: «اومانیسم رنسانس تمایل زمان است به انتساب حداکثر اهمیت ممکن به علوم کلاسیک و اعتقاد به دوران کلاسیک باستان به‌مثابهٔ معیار و الگویی که چراغ راه همهٔ فعالیت‌های فرهنگی است». به نقل از:

Paul Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Rome: Edizioni di Storia et Letterature, 1956), p. 350.

کریستلر همچنین بر فصاحت ادبی و ضرورت نوشتن آثار بسیار در زمینهٔ ادبیات و شعر تأکید دارد.

۱۵. در اینجا برای ذکر شواهد علمی بسیار که این نگارنده دربارهٔ این موضوع بررسی کرده فرصتی نیست و چاره‌ای نیست جز اینکه خواننده را به فصل هفتم کتاب مقدیسی و نیز منابع اولیه به زبان‌های عربی، لاتین و منابع شفاهی که وی ذکر می‌کند ارجاع دهیم.

۱۶. ر.ک. به:

George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, p. 351.

۱۷. دربارهٔ افکار دو تن از چهره‌های شاخص فلسفی این دوره چنین گفته شده است: «فلسفهٔ مارسیلیو فیچینو (Marsilio Ficino) و جیوانی پیکو (Giovanni Pico) دربارهٔ انسان، فلسفه‌ای اومانیستی است. فیچینو نخستین فیلسوف دوران رنسانس بود که نظریه‌ای متافیزیکی دربارهٔ طبیعت و نیز مقام انسان در عالم کیهان تدوین کرد». ر.ک. به: مقدمهٔ کتاب ذیل:

Paul Miller Pico Della Mirandola, *On the Dignity: On Being and the One, and Heptaplus*, trans. Paul J. W. Miller and Douglas Carmichael (NewYork: Bobbs-Merril, 1965), p. XIV.

۱۸. دربارهٔ فلسفهٔ عصر رنسانس کتاب ذیل که کتاب‌شناسی مفصلی نیز دربارهٔ این موضوع ضمیمه آن است ر.ک. به:

Charles B. Smith, et. al. (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge and NewYork: Cambridge University Press, 1988).

۱۹. پیکو کتاب *در باب کرامت انسان* (*On the Dignity of Man*) را با این جملات آغاز می‌کند: «پدران محترم: من در مدارک عربی خوانده‌ام که از عرب مسلمانی به نام عبدالعزیز پرسیده شد که به نظر او شگفت‌انگیزترین پدیده در صحنه آفرینش چیست، وی چنین پاسخ داد که به نظر او هیچ چیز شگفت‌انگیزتر از انسان نیست» (ص ۳). همچنین ر.ک. به:

Ernst Cassirer et al. (eds.), *The Renaissance Philosophy of Man*, p. 225.

برای بررسی و تحلیل فلسفهٔ پیکو ر.ک. به: مقدمهٔ پل کریستلر در صفحات ۲۱۵-۲۲۲؛ و دربارهٔ فیچینو نیز به: صفحهٔ ۱۸۵ همان اثر.

۲۰. به همین دلیل است که در این فصل به او نپرداخته‌ایم. البته باید تأکید کنیم که نیکلای کوزایی در تدوین و شناساندن متافیزیک سنتی در آن برهه از تاریخ غرب و زمانی که جهان مسیحیت در رویارویی با رنسانس جدید، یعنی «عصر ماجرا»، در شُرف از هم پاشیدن بود از اهمیت به‌سزایی برخوردار است.

۲۱. ارنست کاسیرر و دیگران در کتاب *انسان و فلسفهٔ رنسانس* این جریان‌های فکری را عمیقاً تجزیه و تحلیل کرده‌اند، اما نظریات نئو کانتی کاسیرر با تحقیقات اخیر به چالش کشیده شده است. ر.ک. به:

Pauline M. Watts, "Pseudo-Dionysius the Areopagite and Three Renaissance Neoplatonist: Cusanus, Ficino and Pico", in James Hankins et al. (eds.), *Supplementum Festivum: Studies Honor of Paul Oskar Kristeller* (Binghamton, New York: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1987), pp. 279 ff.

واتس اشاره می‌کند که برخلاف نظر کاسیرر این جریان‌های فکری تنها پیرو افلاطون نبودند. نخستین جریان، عناصر مهمی از افکار ارسطو در خود داشت و دو جریان دیگر التقاطی بودند و عناصر معتنابهی از افکار هرمسی و آیین قباله را در خود داشتند.

۲۲. مراد هَری ا. ولفسون از «ظهور دوبارهٔ ابن رشد» اشاره به این پدیده است. ر.ک. به:

Henry A. Wolfson, "The Twice-Revealed Averroes", *Speculum*, vol. 36 (1961), pp. 370-392.

۲۳. در اینجا یک بار دیگر شاهد دگردیسی جنبه‌ای از سنت فکری اسلامی در غرب هستیم که چگونه با حقیقت اصیلی که از آن نشأت گرفته متفاوت است.

۲۴. به نقل از: Giorgio Di Santillana, *The Age of Adventure*, p. 168.

البته منظور مونتنی، انسان درون یا آنچه اسلام انسان کامل می‌نامد نیست، بلکه طبیعت «عادی» بشر معمولی است.

۲۵. ر.ک. به:

Frithjof Schoun, *Light on the Ancient Worlds*, trans. Lord Northbourne (Bloomington, Ind.: World Wisdom Books, Lord 1984), p. 31.

در این‌باره جالب است توجه داشته باشیم که پیکو چگونه به عنصر شر در بشر کم‌توجهی می‌کند.

۲۶. قبلاً در کتاب معرفت و معنویت به این موضوع پرداخته‌ایم. ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, p. 160 ff.

۲۷. برای بررسی تاریخچهٔ مکتب شکگرایی در غرب به‌ویژه در طول رنسانس ر.ک. به:

Richard H. Popkins, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Assen, the Netherlands: Van Gorcum and Comp. N. V., 1960).

۲۸. مونتنی، از میان همهٔ کسانی که به مکتب افلاطونی و مکتب شکاکین علاقه‌مند بودند، نه‌تنها برجسته‌ترین نویسنده و متفکر است، بلکه وی تنها کسی بود که به‌طور کامل از تأثیرات نظریهٔ شک کامل مکتب پیرونی و ارتباط آن با مجادلات دینی زمان خود آگاهی داشت. ر.ک. به: Ibid., p. 44.

۲۹. نیکلاس آباگنانو چنین می‌نویسد: «اگر منظور از طبیعت‌گرایی اعتقاد به این است که

بشر بخشی از طبیعت است و طبیعت قلمرو اوست و ویژگی‌هایی که او را به طبیعت وصل می‌کند (جسم او، نیازهای او و احساساتش) برای وی جنبهٔ حیاتی دارد به حدی که نمی‌تواند خود را از آنها جدا کند یا به آنها بی‌اعتنا باشد، آنگاه و تنها در چنین صورتی است که می‌توان دربارهٔ طبیعت‌گرایی در مکتب اومانیسم سخن گفت». ر.ک. به:
Nicola Abbagnano, "Humanism", p. 70.

۳۰. «تصویر کهنهٔ شانس همچون چرخی که انسان را به دام می‌اندازد و به دنبال خود می‌کشد، گاه او را به اوج می‌رساند و گاه به قعر هلاکت پرتاب می‌کند؛ حال با قایقی جایگزین شده است که این قایق دیگر تنها در کنترل شانس و تصادف نیست و بشر آن را به هر سویی که می‌خواهد هدایت می‌کند». ر.ک. به:
Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, trans. Mario Domandi (NewYork: Harper and Row, 1964), p. 77.

۳۱. پیکو چنین می‌نویسد: «شگفتی‌های ذهن بشر وسیع‌تر از آسمان بیکران است. بر روی زمین چیزی جز بشر شگفت‌انگیز نیست و در وجود بشر نیز چیزی شگفت‌انگیزتر از ذهن و روح او وجود ندارد، هنگامی که بشر خود را به سطح آنها ارتقا می‌دهد به ماورای هفت آسمان دست می‌یابد». ر.ک. به:
Paul Miller Pico Della Mirandola, *In astrologiam, iii*, 27, *Opera*, fol. 519.
به نقل از: Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos*, p. 77.
شباهت میان جنبه‌هایی از افکار پیکو با آرای سنتی دربارهٔ انسان کاملاً آشکار است. تفاوت اساسی تا حد زیادی ناشی از بینش انسان‌مدار پیکو و خدامداری نظریهٔ سنتی است. پس از فیچینو و پیکو این نگرش ذاتی انسان‌مدار در تفکر غرب بسیار قوی‌تر و مهم‌تر شد.

۳۲. دربارهٔ وجود و عمل در عوالم سنتی مختلف ر.ک. به:
Yusuf Ibish and Peter Lawborn Wilson (eds.), *Traditional Modes of Contemplation and Action* (Tehran: Iranian Academy of Philosophy, 1977).

۳۳. ر.ک. به: Ernst Cassirer, *Individual and the Cosmos*, p. 84.
البته در این گفته حقیقتی نهفته است به این معنی که بشر با اعمال خود «جسم معادی» خویش را می‌سازد و اعمال او بر ماهیت وجودی او تأثیر دارد و بدون آن فرایض معنوی بی‌معناست. اما برداشت پیکو از این گفته این‌گونه نبود.

۳۴. ر.ک. به: Stevie Davies, *Renaissance Views of Man*, p. 10.

۳۵. ر.ک. به: Cassirer et al., *The Renaissance Philosophy of Man*, p. 389.

۳۶. ر.ک. به:
Paul Miller Pico Della Mirandola, *On the Dignity of Man*, trans. Charles Wallis (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965), pp. 4-5.
و نیز به: Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos*, pp. 85 ff.
۳۷. ر.ک. به: Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos*, pp. 88.
برای نمونه از چاپ‌های جدید آثار بوویل ر.ک. به:
Carolus Bovillus, *Sur les Langues Vulgaires et la Variete de la Langue Francaise*, trans. Colette Dumont-Demaiziere (Paris: C. Klinsieck, 1973).
۳۸. ر.ک. به: Ibid., p. 89.
۳۹. ر.ک. به: Ibid., p. 91.
۴۰. ر.ک. به: Ibid., p. 93. استفاده از نماد چشم و آیینه عمیقاً یادآور *گلشن راز* شیخ محمود شبستری است که انسان را چشمی می‌پندارد که در آیینهٔ فنا اسما و صفات الهی را می‌بیند و انسان خود نیز تجلی کامل همان اسامی و صفات است؛ اما برعکس بوویل، شبستری بر منشأ قدسی و عینی حقایق ثابته که در انسان و کیهان منعکس است تأکید دارد و ادعا نمی‌کند که بشر خود سازندهٔ آن سیماست.

عدم آیینه، عالم عکس و انسان | چو چشم عکس و در وی شخص پنهان
تو چشم عکسی و او نور دیده است | به دیده دیده را آن نور دیده است
جهان انسان شد و انسان جهانی | ازین پاکیزه‌تر نبود بیانی

ر.ک. به:
Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge: 1987), p. 345.
۴۱. «انسان آیینه‌ای است که در جهت مخالف و خارج از بقیهٔ آفرینش قرار دارد تا عالم را ببیند و منعکس کند. به همین جهت انسان نقطه کانونی کیهان است که در آن تمام مراتب حقیقت به‌هم می‌پیوندند». در باب بوویل ر.ک. به:
Jill Kraye, "Moral Philosophy", in Schmitt et al., *The Cambridge History of the Renaissance*, p. 314.
۴۲. دربارهٔ تغییراتی که در معنای پرومته در عصر رنسانس پیش آمد ر.ک. به:
Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos*, p. 92 ff.
۴۳. نیاز به یادآوری نیست که در عصر رنسانس علم سِحر و تنجیم (طالع‌بینی) با علوم طبیعت متداول آن عصر تضاد نداشت، بلکه بخش مهمی از نظریات علمی به‌شمار می‌رفت. ارتباط میان علم تنجیم و علوم تجربی دوران رنسانس، تا زمانی که آثار

کوپرنیک و گالیله مقبولیت عام یافت، همچنان پابرجا بود و از میان نرفت. حتی پس از آن تا همین امروز نیز جهان‌بینی تنجیمی همچنان در مجامع باطن‌گرا و عرفانی و همچنین در علوم خفیه به حیات خود ادامه داده است.

۴۴. در فصل پنجم کتاب معرفت و معنویت، انسان خلیفةالله و انسان عصیانگر، به‌طور مفصل این موضوع را بررسی کرده‌ایم. ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, p. 160.

۴۵. «این احساس نشانی از تواضع و خضوع ندارد. هرچند اغلب تحت تأثیر مسیحیت جرح و تعدیل می‌شد، نوعی خودخواهی و خودگرایی وارد فرهنگ رنسانس کرد و منجر به پیدایش احساس تکبری عمیق شد که تا حد زیادی شاخص خودآگاهی بیشتر هنرمندان این عصر است». ر.ک. به:

Stevie Davies, *The Renaissance Views of Man*, p. 64.

۴۶. رنسانس، با وجود خصومت رایج قرون وسطی بر ضد اسلام، با اصل دین موافق بود، اما برای اسلام و سنت فکری اسلامی احترام چندانی قائل نبود. رنسانس و نه فرهنگ قرون وسطی باید به‌عنوان آغاز سوق یافتن غرب به برخورد تحقیرآمیز با تمدن اسلام از موضع برتر تلقی شود، گویی که با تمدنی پست‌تر از خود برخورد می‌کند. این حقیقتی است که مسلمانان متجدد که با غرور از ریشه‌های اسلامی رنسانس یاد می‌کنند از آن غافلند، زیرا هرگز مسخ شدن میراث تمدن اسلامی را در این دوره در غرب درک نمی‌کنند.

۴۷. از میان رفتن وجه تمایز میان intellectus و ratio که مشخصهٔ بارز تفکر جدید است حاکی از نوع جدیدی از انسان‌مداری و راسیونالیسم منتج از آن است.

۴۸. وینگ تسیت ـ چان (Wing Tsit-chan) دانشمند چینی می‌نویسد: «خلاصه اینکه آرای کنفسیوس را می‌توان به صورت نوعی اومانیسم اخلاقی خلاصه کرد». ر.ک. به:

Encyclopedia of Philosophy vol. 1 (1967), p. 189.

در مقالهٔ دیگری وی می‌افزاید: «قرن‌ها قبل از کنفسیوس اومانیسم در چین در حال رشد بود، اما کنفسیوس وسایل بلوغ و کمال آن را فراهم کرد». ر.ک. به:

Encyclopedia of Religion, vol. 4 (NewYork: McMillan, 1987), p. 17.

برای آگاهی از چگونگی استفاده از واژهٔ اومانیسم در قالب آیین کنفسیوس در مباحثات اخیر ر.ک. به:

Tu Wei-ming, Milan Hejtmanek and Allan Wachman (eds.), *The Confucian World Observed: A Contemporary Discussion of Confucian Humanism in East Asia* (Honolulu: The East-West Center, 1992).

و نیز به:

Ch'u Chai and Winberg Chai (eds. and trans.), *The Humanist Way in Ancient China: Essential Works of Confucianism* (NewYork: Bantam, 1965).

۴۹. «این رابطهٔ سه‌جانبه و پویا فرضیهٔ وابسته بودن انسان را به کل حقیقت تأیید می‌کند و هدف مشترک هرگونه خودسازی است. به این ترتیب از طریق تعمق بخشیدن بـه ایـن احساسِ همگونیِ بنیادین، جسم انسان می‌تواند در جنبه‌های متحول کائنات مشارکت کامل داشته باشد». ر.ک. به:

Mary E. Tucker, "The Relevance of Chinese Neo-Confucianism for the Reverence of Nature", *Environmental History Review* (Summer 1991), pp. 64-65.

۵۰. ر.ک. به:

Tu Wei-Ming, *Confucian Thought: Selfood as Creative Transformation* (Albany: State University of NewYork Press, 1985), p. 75.

تو و وی مینگ دانشمند متخصص در آیین کنفسیوس یکی از مهم‌ترین نویسندگان سال‌های اخیر است. وی کوشش کرده است اهمیت دینی آیین کنفسیوس را هرچه بیشتر و بسیار فراتر از تصویر اومانیستی ـ راسیونالیستی، که غرب و دانشمندان غرب‌زده چینی از این آیین ارائه کرده‌اند نشان دهد. برای کتاب‌شناسی آثار وی بـه صـفحات ۱۹۶ـ۱۸۹ کتاب فوق مراجعه شود. در میان دانشمندان غربی نیز کسانی بوده‌اند که ویژگی‌های اصیل دینی و سنتی آیین کنفسیوس را ستایش کرده‌اند. از میان مشهورترین آنان مـی‌توان از مارسل گرانت (Marcel Granet) در فرانسه و هیوستن اسمیت (Huston Smith) در آمریکا نام برد. این روند همچنان رو به تعالی است.

۵۱. ر.ک. به:

Herbert Fingerette, *Confucianism: The Secular as Sacred* (NewYork and London, Harper and Row, 1972).

۵۲. ر.ک. به: Ibid., p. 1.

۵۳. برای مثال هکسلی ج. کریل (Heexlee G. Vreel) در کتاب *کنفسیوس و سنت چین* (نیویورک، ۱۹۶۰) بر اولویت و ارزش فرد تأکید دارد و به عنصر سحر توجه چندانی ندارد، در صورتی که وینگ تسیت ـ چان بر اولویت فرد بر نظام اجتماعی تأکید دارد، اما او نیز با در نظر نگرفتن سحر و شعائر فقط عناصر راسیونالیستی را برجسته می‌سازد. ر.ک. به:

Wing Tsit-chan, "The Story of Chinese Philosophy", in Charles A. Moore (ed.), *Philosophy: East and West* (Princeton, NewJersey: Princeton University Press, 1944), p. 27.

۵۴. ر.ک. به:

Herbert Fingerette, *Confucianism: The Secular as Sacred* (NewYork and London, Harper and Row, 1972), p. 75.

۵۵. ر.ک. به: Ibid., p. 77.

۵۶. نقل قول از کنفسیوس، به نقل از: Ibid., pp. 78-79.

۵۷. روشن است که مراد مقدیسی از به کار بردن واژهٔ اومانیسم در کتاب خود، که قبلاً شرح آن گذشت، مفهوم مطالعات اومانیستی است و هیچگونه بار فلسفی ندارد. برای نمونه‌ای از منابعی که واژهٔ اومانیسم را به معنای پیشرفت هنر و علوم به‌ویژه در بغداد در زمان عباسیان به‌کار گرفته‌اند ر.ک. به:

Muhammad Arkoun, *L'Humanisme Arabe*;

Joel Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*.

۵۸. دربارهٔ سعدی ر.ک. به:

Henri Masse, *Essai sur le Popete Saadi* (Paris: O. Geuthner, 1919).

و نیز به: مقدمهٔ جورج ویکنز (George M.Wickens) بر کتاب:

Morals Pointed and Tales Adorned: The Bustan of Sa'di (Toronto: University of Toronto Press, 1974).

۵۹. بسیار مهم است که به دنبال تحقیقات ممتازی که نویسندگانی چون گنون و شوان انجام داده‌اند مطالعه‌ای همه‌جانبه از دیدگاه سنتی دربارهٔ طبیعت بشر انجام شود. ر.ک. به:

Rene Guenon, *Man and His Becoming According to Vedanta*, trans. M. Pallis (London: Luzac, 1945);

Frithjof Schuon, *From the Divine to the Human*, trans. Gustavo Polit and Deborah Lambert (Bloomington, Ind.: World Wisdom Books, 1982).

با وجود تفاوت‌های آشکار اجتماعی، حقوقی و کلامی میان سنت‌های گوناگون از یک سو و عقایدی که از اومانیسم غرب نشأت گرفت و بر دیگران تأثیر گذاشت از سوی دیگر، این کتاب و آثار مشابه آن بیش از پیش شباهت زیادی را میان نظریات گوناگون سنتی دربارهٔ بشر نشان می‌دهد.

۶۰. ژیلبر دوران مردم‌شناس شهیر فرانسوی در کتاب خود قدم به قدم روند از دست رفتن سیمای انسان را به‌عنوان «وجه‌الله» ترسیم کرده است. ر.ک. به:

Gilbert Durand, *Science de l'Homme et Tradition* (Paris: Berg International, L'Ile Verte, 1976).

و نیز به:

Elemire Zolla, *The Uses of Imagination and the Decline of the West* (Ipswich, U.K.: Golgonooza Press, 1978).

۶۱. ر.ک. به:

Titus Burckhardt, *Sacred Art in East and West,* trans. Lord Northbourne (London: Perennial Books, 1967), p. 148;

Hans Sedlmayr, *Verlust der Mitte of "Loss of the Center"*, trans. as *Art in Crisis* by Brian Batter Shaw (London: Hollis and Carter, 1958);

Frithjof Schoun, *The Transcendent Unity of Religions,* (Wheaton, Ill.: Theosophical Publishing House, 1933), pp. 61 ff.

۶۲. ر.ک. به:

Tage Lindbom, *The Tares and the Good Grain or the Kingdom of Man at the Hour of Reckoning,* trans. Alvin Moore Jr. (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1983).

۶۳. البته مشهورترین چهره‌های این گروه همان نویسندگان سنت‌گرا هستند که قبلاً به آنان اشاره شد. برای بررسی مفصل آثار آنان و نگرش سنتی به انسان ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of NewYork Press, 1989), Chapter 5.

۶۴. یکی از مهم‌ترین این‌گونه آثار کتاب ژیلبر دوران و به‌ویژه فصل سوم آن است. ر.ک. به:

Gilbert Durant, *Science de l'Homme et Tradition* (Paris: Berg International, L'Ile Verte, 1979), Chapter 3, "Homo Proximi Orientalis: Science de l'Homme et Islam Spirituel", p. 91.

فصل ششم
بازشناسی طبیعت: دین و بحران محیط زیست

شیرازه دین که در جهان برپاشید بنیاد حیات در زمین درپاشید
آلوده هوا و آب و کوه و دریا ارکان وجود زندگان درپاشید

در سرزمین غروب، خورشید کیهان دین را
به علم و فلسفهٔ عاصی علیه روح باخت
و انعکاس آن در این اشکال طبیعی متجلی شد.
بریده از اصل خود، فلسفهٔ مادی پیدا شد،
که کاری جز خفه‌کردن این کره زنده از آن ساخته نبود،
و به هرج و مرج و تخریب مرگباری منجر شد،
که دین دیگر نمی‌تواند از آن غافل باشد؛
زیرا چگونه می‌توان به رستگاری رسید وقتی که اعمال ما
مخلوقات خدا را به نابودی می‌کشاند،
و دعا را نابود می‌کند از مخلوقات بی‌شمار که در آن روز شاهد خواهند بود،
که روزی برتر از همهٔ روزهاست، روز حساب، و همه به سوی آن سیر می‌کنیم،
آن مخلوقات بر اعمال وحشیانه ما علیه طبیعت شهادت می‌دهند؟
خیر! دین را چاره‌ای نیست جز اینکه دوباره به همان نظام طبیعی
بازگردد، که هنوز با صدای بی‌صدایی عقل و عشق،
تنها از آن یکتایی سخن می‌راند که قادر به نجات ما از دست خود
ماست، از آن جهل مرکب که به نام علم خودنمایی می‌کند
که در این زمان وانفسا نه‌تنها زندگی انسان را، بلکه کل تاروپود حیات را
که بشر با پوست و استخوان خود به آن پیوند دارد تهدید می‌کند.

پس از چندین قرن افول فزاینده اهمیت دینی و معنوی طبیعت در غرب و غفلت محافل فکری مهم مسیحیت از نظام طبیعت، طی دو سه دههٔ اخیر، بسیاری از متکلمین مسیحی بسیار به طبیعت علاقه‌مند شده‌اند. متأسفانه‌تنها عواقب فاجعه‌بار بحران محیط زیست و تهدید کل بافت حیات موجب شده است که

توجه تفکر دینی در غرب عیمقاً به اهمیت دینی نظام طبیعت و ضرورت احیاء الهیاتی که به مسئلهٔ آفرینش و رستگاری بشر بپردازد جلب شود. در رویارویی با این چالش شیوه‌های مختلفی اتخاذ شده است. برخی درصدد رجعت به ریشه‌های سنتی مسیحیت برآمده‌اند و برخی دیگر به شرق و به ادیان هند و خاور دور روی کرده‌اند. دستهٔ دیگری نیز به جست‌وجوی ادیان شمنی به‌ویژه در قاره آمریکا پرداخته‌اند. بسیاری نیز کوشش کرده‌اند که برای خلق نگرش دینی جدیدی که بیشتر پاسخگوی نیازهای محیط زیست باشد مسیحیت و از جمله بعضی از اساسی‌ترین اعتقادات و مظاهر آن را متحول سازند. در غرب دین یهود نیز با اینکه هرگز تمایل به زیرپا گذاشتن بسیاری از اعتقادات و تاریخ دینی خود نشان نداده، لیکن به چالش بحران محیط زیست بیشتر به صورتی مشابه مسیحیت پاسخ داده است.

و اما در مورد ادیان شرقی، طی چند قرن گذشته تمام نیروی این ادیان صرف حفظ هویت خود در مقابل حملات تمدنی بیگانه و بسیار قدرتمند یعنی تمدن غرب شده است. این تمدن هم از نظر مادی و هم از لحاظ نظامی بسیار برتر بود. هرچند فعالیت‌های تبلیغاتی دینی وسیعی را در خارج و عمدتاً به دلایل سیاسی حمایت می‌کرد، اما در بیشتر موارد در درون مرزهای خود به سرکوب دین می‌پرداخت. افزون بر این تا همین اواخر سرکوب طبیعت به دست صنعت تنها در غرب ریشه داشت. به همین جهت ادیان شرقی از آثار کامل بحران محیط زیست کنار بودند، ولی حال به شیوه‌ای بسیار متفاوت از آنچه در غرب دیده می‌شود به پاسخ این چالش پرداخته‌اند. دلیل این امر قبل از هر چیز این است که ادیان شرق برعکس جریان‌های اصلی مسیحیت، اولاً هرگز احترام و توجه خود را به طبیعت از دست ندادند، دوم اینکه نگرش دینی آنان به طبیعت در برابر بینش علمی که بنا به تعریف خود ناقض اصول دینی است تسلیم نشد. در حقیقت همچنان که در فصل دوم ذکر شد ادیان شرق تا زمان رویارویی با سکولاریسم (دنیوی‌گرایی) و مکاتب مادی عقاید خود رادربارهٔ طبیعت حفظ کردند و بیشتر آنان تا امروز نیز حفظ کرده‌اند.(۱)

قبل از اینکه به ادیان دیگر بپردازیم لازم است برای شناخت نقش ادراک دینی از نظام طبیعت و امکان احیای این نگرش دست‌کم نگاهی نقادانه به آرای برخی از سخنگویان مسیحی بیفکنیم که برای تدوین آنچه برخی آن را الهیات بوم‌شناختی نامیده‌اند فعالیت می‌کنند. در حال حاضر آثار متعددی به قلم فلاسفه و دانشمندان علوم تجربی که با طبیعت سروکار دارند دربارهٔ اخلاقیات محیط زیست نوشته می‌شود. این آثار در حقیقت تأثیرات مذهبی نیز از خود به جا گذاشته‌اند و در برخی موارد حتی بُعد دینی نیز دارند. البته در چهارچوب بحث حاضر نمی‌توان به آن مسائل پرداخت، زیرا قصد ما بررسی رابطه دین با نظام طبیعت است. به همین جهت در اینجا تنها به بررسی آرای متفکران دینی و متکلمان مسیحی خواهیم پرداخت. افزون بر این در میان گروه فزاینده مسیحیان که خود را وقف تحقیق در این موضوع کرده‌اند تنها تعداد کمی از شخصیت‌های برجسته را انتخاب کرده‌ایم. معیار ما در انتخاب این چهره‌ها اهمیت شخص مورد نظر و تأثیر او و نیز ضرورت انعکاس نظریات مکاتب گوناگون فکری و دیدگاه‌ها در چهارچوب مسیحیت است.

پاسخ متفکران متأخر و معاصر مسیحی به بحران محیط زیست

بررسی تاریخ برخورد مسیحیت به بحران محیط زیست نشان می‌دهد که در این باره برخوردها و بینش‌های گوناگونی وجود دارد. این برخوردها به‌طور عمده بر اساس پاسخ‌هایی است که با اتهامات کسانی چون آرنولد توین بی و به‌ویژه لین وایت ارائه شده است.[۲] از دیدگاه کسانی چون توین بی و وایت اساساً مسیحیت مسئول برخورد سلطه‌گرانهٔ بشر جدید بر طبیعت است و این برخورد منجر به بحران محیط زیست شده است. برخی از موضع دفاعی و با اشاره به وجود بحران محیط زیست در دیگر نقاط جهان سعی کرده‌اند که این نظریه را تماماً رد کنند.[۳] دیگران، همان‌گونه که قبلاً گفته شد به مکاتب فلسفی و آرای ادیان شرق دربارهٔ طبیعت پرداخته و انتقاداتی را که برعقاید مسیحی دربارهٔ طبیعت وارد شده پذیرفته‌اند،[۴] گروهی دیگر درصدد یافتن راه‌حلی در قالب

ادیان غرب برآمده‌اند.[۵] در اینجا قصد ما بررسی عوامل و دلایل بحران در محیط زیست نیست که در عمیق‌ترین مفهوم خود آیینه انعکاس بیماری درونی و بحران معنوی انسان امروزیست نیست، بلکه بر آنیم که نظریات متفکرین معاصر مسیحی را دربارهٔ اهمیت دینی طبیعت ارائه کنیم و در پرتو مشکلات مربوط به محیط زیست برداشت آنان را از این مشکلات بررسی کنیم.[۶]

در دهه ۱۹۵۰ دانشمند متکلم پروتستان، اچ. ریچارد نیبور[1] دربارهٔ مفهوم «وفاداری به مجموعه حیات»[۷] سخن گفت. اما در آن زمان عده معدودی از متکلمان مسئلهٔ محیط زیست را جدی می‌گرفتند.[۸] در دهه ۱۹۶۰ به‌تدریج شرایط رو به تغییر نهاد. دانشمند پیرو لوتر ژوزف سیتلر دربارهٔ «الهیات برای کره خاکی»، رستگاری کیهانی و مشارکت طبیعت در نجات بشر سخن گفت. سیتلر با رد طبیعت ـ خدایی (پانته‌ایسم) تأکید می‌کرد که عالم خدا نیست بلکه متعلق به خداست و معتقد بود که این رابطه برای متحد ساختن الهیات و طبیعت در پرستش خداوند کافی همه‌خدایی (پانته‌ایسم) تأکید می‌کرد که عالم خدا نیست بلکه متعلق به خداست و معتقد بود، که این رابطه برای متحد ساختن الهیات و طبیعت در پرستش خداوند کافی است.[۹] همچنین طی همان دهه متفکر دیگر پرتستان ریچارد باثر کوشش کرد «الهیات بوم‌شناختی» جدیدی تدوین کند. وی مرتباً تأکید می‌کرد که عالم متعلق به خداست و خداوند دنیایی راکه خود خلق کرده دوست می‌دارد و برای روند طبیعت، نظام‌های طبیعت و «تار و پود زندگی» ارزش قائل است.[۱۰]

حتی قبل از چاپ مقاله لین وایت (ر.ک. به: یادداشت شماره ۲) شوارای جهانی کلیساها[2] کوشش‌هایی به منظور ایجاد وحدت میان متکلمانی که به مسائل طبیعت علاقه داشتند به عمل آورد. این متکلمان، طبیعت را هدیه خداوند به بشر خلیفةالله می‌پنداشتند و معتقد بودند که اشکال طبیعی به خودی خود ارزش دارند و نباید به آنها تنها به عنوان ابزار برخورد شود. این گروه قبل از اینکه

1. H. Richard Niebuhr
2. World Council of Churches

در دهه ۱۹۷۰ منحل شود آثار مهم و با نفوذی با عنوان ایمان ـ انسان ـ طبیعت از خود به یادگار گذاشت.(۱۱) در همین زمانه مقاله وایت چاپ شد و موجب واکنش‌هایی گردید. اتهامات وایت علیه مسیحیت سرانجام به انتخاب کلیسای کاتولیک سنت فرانسیس به عنوان قیم طبیعت انجامید. آثار متعددی نیز در دفاع از مسیحیت هم از سوی کلیسای کاتولیک و هم پروتستان نوشته شد.(۱۲)

در دهه ۱۹۷۰ یکی از اعضای گروه منحلهٔ متکلمان پرتستان به نام پل سانت مایر آثار مهمی نوشت و در آنها به بررسی موضوع الهیات محیط زیست پرداخت. سانت مایر در کتاب *برادر زمین: طبیعت، خدا و طبیعت‌شناسی در عصر بحران*[۱] سعی کرد بر مبنای تعالیم الهیات مسیحی پاسخی به لین وایت تدوین کند. وی تأکید می‌کرد که ملکوت خداوند هم طبیعت و هم انسان را دربرمی‌گیرد و عدالت اجتماعی هم باید هم قلمرو طبیعت و هم قلمرو بشر را دربرگیرد. به گفته سانت مایر طبیعت مستقل از انسان حقوق خود را داراست و وظیفه دینی مردم است که به حفظ و حمایت طبیعت همت گمارند. سانت مایر در کتاب دیگر خود تحت عنوان مصیبت طبیعت: *وعده‌های مبهم الهیات مسیحی دربارهٔ طبیعت‌شناسی*[۲](۱۳) به تاریخ مفصل و تحلیل اسناد مسیحیت دربارهٔ طبیعت پرداخته است. وی طیف وسیعی از جریان‌های فکری و متفکرانی چون قدیس ایرنائوس و اوریگن تا سنت آگوستین، توجه شدید به کیهان در قرن دوازدهم و تولد دوباره طبیعت در رنسانس، تا سنت توماس آکوینی و «انقیاد طبیعت»، تا سنت فرانسیس و عشق او به طبیعت، رویاهای کیهانی سنت بوناونتورا و دانته، تا اصلاحات دینی و آغاز دنیوی‌گرایی و بالاخره پیروزی فردگرایی با ظهور کارل بارت و تیلهارد دوشاردن را مورد بررسی قرار داده است. تاکنون آثار معدودی توانسته‌اند سنت غنی تعالیم مسیحیت را دربارهٔ طبیعت آن‌گونه که کتاب سانت مایر شناسانده است نشان دهند. در حقیقت، علی‌رغم

1. *Brother Earth: Nature, God and Ecology in Time of Crisis.*
2. *The Travail of Nature: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*

واکنش ضعیف کلیسا به بحران محیط زیست تا این تاریخ، محبوبیت سانت مایر در دهه ۱۹۸۰ در میان متفکرین مسیحی حکایت از رشد توجه کلیسا بـه ایـن مسئله دارد.

حال بگذارید دوباره به دهه ۱۹۷۰ برگردیم و از جان بی. کاب یاد کنیم وی مهم‌ترین پیرو مکتب وایتهد یا متکلمان پیرو نظریهٔ پویشی در قلمرو طبیعت است. کاب تأکید دارد که همهٔ اشیا در فرآیندی مشارکت دارند که نزد خداوند باارزش است و به همین دلیل باید مورد احترام بشر باشند. انسان نیز خود در مراقبت از طبیعت با خداوند مشارکت دارد و نمی‌تواند خود را از روند طبیعت جدا کند. کاب در کتاب خود *آیا خیلی دیر است؟*[1] (۱۹۷۲) سعی کرد به بررسی نقش مسیحیت در آنچه که در آن زمان بحران طبیعت و نه بحران محیط زیست تلقی می‌شد بپردازد. وی چنین جمع‌بندی کرد که تعبیرات گذشته مسیحیت برای برآورده ساختن نیازهای روز نامتناسب است، ولی در عین حال ادیان شرق و ادیان کهن را نیز به عنوان راه حل ممکن رد مـی‌کرد. وی دربـارهٔ «مسـیحیت جدیدی» سخن می‌گفت که برای طبیعت نیز حق قائل اسـت، بنـابرایـن از آنجا که هر پدیده‌ای در عالم در نظر خداوند اهمیت دارد مـی‌توان نـوعی «الهـیات بوم‌شناختی» تدوین کرد. در اثر دیگری با عنوان *آزادی زندگی*[2] که در سال ۱۹۸۱ با همکاری چارلز بیرچ نوشت کاب این «اخلاقیات جدید» را بر همه چیز و حتی بر ذرات مادون اتم نیز که قدرت بالقوه‌ای برای غنابخشیدن به تجربیات بشر دارد اطلاق کردو از هرم حیات سخن راند که بشر در رأس آن قرار دارد.

در طول دههٔ ۱۹۷۰، دفاع از محیط زیست خود به صورت نـوعی «دیـن» درآمد. در حقیقت تقریباً کلیه «ادیان عصر نوین»[3] بر اهمیت کرهٔ خاکی و شناخت دوبارهٔ آن به عنوان واقعیتی مقدس تأکید کرده‌اند. در حالی که در میان مسیحیان گروهی به مسئلهٔ اهمیت مذهبی زمین پرداختند(۱۴) این «دین نوین» اغلب به

1. *Is it too late?*
2. *Liberation of life*
3. New Age Religions

پرستش رب‌النوع مام زمین روی آورد. از آن پس تاکنون جنبش‌های بی‌شمار دیگری و از جمله آنانی که ادعای زنده کردن فرقه‌های ایسیس و اوسیریس و درویدی را داشتند تا آنان که به سِحر و جادو یا به اشکال بی سر و ته ادیان شمنی روی کردند ظاهر شده و بخش اعظم فضای دینی عصر حاضر را به‌ویژه در آمریکا پرکرده‌اند. این پدیده‌ها خود موضوع بحث جداگانه‌ای است و باید به دقت مورد بررسی قرار گیرد و در اینجا نمی‌توان به آنها پرداخت زیرا موضوع مورد بحث ما در اینجا جنبش‌های دینی جدید نیست، بلکه در این تحقیق به بررسی ادیان سنتی پرداخته‌ایم هرچند که حال آنها نیز تجدد زده شده‌اند.

اما روی آوردن به مسئلهٔ محیط زیست به عنوان یک دین و ظهور مجدد فرقه‌هایی که به پرستش زمین می‌پردازند در عصر حاضر به خودی خود بسیار مهم است، زیرا این رویداد خود حاکی از نیاز روح انسان‌ها به شناخت طبیعت از دیدگاه دین است که در غرب تا همین اواخر تحت‌الشعاع علوم جدید افول کرده و ادیان عمده از آن غافل شده‌اند.

با متحول شدن مسئلهٔ محیط زیست به صورت دین، برخی حتی پا را فراتر از اعتقاد به داشتن حق برای طبیعت گذاشته و با روی آوردن به ادیان شرق کوشش کردند خدا را در طبیعت تحقق بخشند. در این زمینه میان ادیان شرق آیین ذن نقش مهمی داشت. برجسته‌ترین نمونه‌های این جریان یکی گری سنایدر، شاعر آمریکایی و از فعالان محیط زیست است که هم به آیین ذن و هم ادیان سرخپوستان متوسل شد تا نگرش جدیدی نسبت به طبیعت به وجود آورد. دیگری آلن واتز نویسنده شهیر و صاحب‌نظر در ادیان شرق است. وی پس از چندی به صورت یک چهره مورد پرستش فرقه‌ها درآمد،[۱۵] اما حتی در میان مسیحیان سنتی نیز متفکر مهمی چون توماس مورتون نه‌تنها برای بازشناسی روش‌های مراقبه بلکه به منظور اعاده و ادغام تعالیم آیین ذن و تائوییسم دربارهٔ طبیعت روی به شرق آورد. همانگونه که از توجه مداوم متفکران مسیحی به نگرش شرق نسبت به طبیعت دیده می‌شود این‌گونه واکنش دینی به بحران محیط زیست تا امروز نیز همچنان به قوت خود باقی است.[۱۶]

طی دو دهۀ اخیر، نگرانی گروه کوچکی از متکلمان مسیحی که به مسئلۀ محیط زیست علاقه داشتند همچنان ادامه یافت و در عین حال توجه به این موضوع به طرز روزافزونی رشد کرد. در این زمینه مواضع گوناگونی از سوی طیف‌های مختلف از لیبرال‌ترین گروه‌های پرتستان تا کاتولیک‌های سنت‌گرا و ارتدکس گرفته شد. یکی از جریان‌هایی که کوشش کرده است نگرانی‌های خود را دربارۀ محیط زیست با جنبش حقوق زنان (فمینیسم) ترکیب کند جنبش «فمینیسم ـ بوم‌شناختی»[1] است که استثمار زمین را در تمدن غرب با سرکوب زنان همگون می‌پندارد. برخی از سخنگویان آن حتی بنیاد مسیحیت را آنگونه که طی دو هزار سال گذشته وجود داشته به زیر سؤال برده‌اند.(۱۷) برخی دیگر نیز مسیحیت را رها کرده به ادیان «زمینی» گرویده‌اند و یا به زنده کردن سحر و جادو، و پرستش چهره‌های گوناگون رب‌النوع زمین روی آورده‌اند. همچنان که قبلاً نیز گفته شد در اینجا ما را با این جنبش‌ها کار نیست.

در میان صداهایی که بیش از همه در محافل پرتستان شنیده می‌شود یعنی کسانی که توجه به مسائل فمینیستی را با الهیات مسیحی درهم آمیخته‌اند می‌توان از خانم سلی مک‌فیگ نام برد. وی نخست آنچه را که الهیات مجازی یا استعاری[2] می‌نامید تدوین کرد و سپس آن را در مسئلۀ محیط زیست مطرح کرد.(۱۸) از دیدگاه او زبان وحی به خودی خود مقدس نیست، بلکه زبانی استعاری است که متکلمین باید بر اساس تغییرات زمان آن را نیز تغییر دهند. توصیف خداوند در انجیل نهایتاً تنها یک الگو است که وی به انتقاد آن می‌پردازد و سرانجام خود «الگو»ی دیگری ارائه می‌دهد. مک‌فیگ انتقاد خود را با حمله به «الگوی سلطنت [الهی]» آغاز می‌کند، زیرا این الگو خداوند را خارج از عالم و دور از دسترس بشر قرار می‌دهد و رابطه‌اش با بشر تنها رابطه‌ای بر اساس سلطه است. گویی که ادیان توحیدی خداوند را سلطان تمام کیهان می‌دانند. یا جلال خداوند را در مقام او به عنوان سلطان نافی صفات جمال و

1. Eco-Feminism
2. Metaphorical Theology

رحمت او می‌شمارند.[۱۹] انتقاد دیگر وی بر این «الگو» این است که دارای سلسله مراتب است. مک‌فیگ شدیداً مخالف وجود سلسله مراتب است. تنها در جهانی که جلال خداوند به دست فراموشی سپرده شده و سلسله مراتبی که ذاتی ماهیت وجود است مورد انکار قرار گیرد، طرحی ضعیف از سلطنت الهی و سلسله مراتب ناشی از آن به عنوان علت بحران محیط زیست شناخته می‌شود و نماد خداوند به عنوان سلطان که به هیچ‌وجه منحصر به مسیحیت نیست، به سطح یک استعاره خطرناک تنزل می‌یابد.[۲۰] باید به یادداشت که تنها در زمان ماست، یعنی زمانی که مفهوم جلال خداوند و سلسله مراتب وجود در دنیای جدید کنار گذاشته شده محیط زیست با خشم بی‌سابقه‌ای نه بر اساس سلسله مراتب یا جلال، بلکه به نام مساوات اجتماعی و سیاسی، ماده‌گرایی و طمع ویران می‌شود. افزون بر این باید توجه داشت که حتی در دینی «مادرسالارانه» چون آیین هندو از خداوند به عنوان سلطان و حاکم کیهان یاد می‌شود که جلالش در وجود همهٔ اشکال مشروع قدرت دنیوی منعکس است.

مک‌فیگ سپس می‌پرسد که آیا می‌توان که عالم را پیکر الهی تلقی کرد و می‌پرسد:

> چه می‌شد اگر «معاد جسمانی» مثلاً معاد عیسی مسیح به عنوان معاد جسم‌هایی که به جهان دیگر عروج می‌کند تعبیر نمی‌شد، بلکه همانگونه که خداوند خود وعده کرده است چنین تعبیر می‌شد که او همیشه در جسم خود که دنیای ماست با ما خواهد بود.[۲۱]

مک‌فیگ سپس این مضمون را بیشتر شرح می‌دهد و به صورت «الگوی جدیدی از خداوند» ارائه می‌دهد. این الگو، برخورد کل‌گرایانه را به طبیعت تشویق می‌کند و از فاصله انداختن میان خداوند و این جهان اجتناب می‌کند.[۲۲] مک‌فیگ در به‌کارگیری الهیات استعاری و اکتشافی از خداوند به عنوان مادر، عاشق، و دوست دنیا نیز یاد می‌کند، اما علاقهٔ شدید وی به عالم طبیعت و آگاهی او از جدی بودن بحران محیط زیست موجب شده است که از توصیف جاودانه خداوند که در انجیل نیز آمده و حضرت عیسی نیز در دعای

ربّ و زبان پدرسالارانه آن تلویحاً به آن اشاره کرده است غافل بماند. آیا کسی می‌تواند بدون از میان برداشتن عامل وحی مسیحیت، یعنی خود عیسی مسیح (علیه‌السلام) دعای او را که می‌گوید «ای پدر که در آسمان‌ها مکان داری...» تغییر دهد و بگوید «ای مادر که بر روی زمین مکان داری...» در دین اسلام، اسمای الهی الربّ و الملک نه‌تنها در معنی، بلکه در لفظ نیز مقدس‌اند و تغییر آنان حتی به نیت عملی خیر، خارج از حیطه قدرت بشر است. هم‌شأن دانستن نماد به مفهوم سنتی آن‌که در توصیف خداوند از خود نیز مستتر است با استعاره که به اراده بشر تغییر می‌کند از دیدگاه الهیات سنتی بسیار مسئله‌آفرین است.

با این همه، برخلاف بسیاری از «متکلمان [پیرو نظریهٔ] تکوینی» مک‌فیگ از واقعیت شرّ آگاه است. وی از ضرورت تأکید بر آفرینش و نه رستگاری فردی سخن می‌گوید و در عین حال یادآوری می‌کند که شرّ درون انسان که در خصلت‌هایی چون خودخواهی، طمع و غیره متجلی می‌شود حقیقتی انکارناپذیر و به تعبیر مسیحیت گناه است.[۲۳] انهدام محیط زیست در حقیقت نتیجه گناه به مفهوم کلامی آن است. به همین جهت بشر باید در درجه نخست مسئولیت خود را در غارت این کرهٔ خاکی بپذیرد، و دوم اینکه به مسئولیت خویش در حفاظت از مجموعه کل حیات واقف شود. باید یک توبهٔ عام صورت گیرد و یک «برنامه برای کرهٔ خاکی» در رأس اولویت‌های همهٔ ادیان قرار گیرد.

مک‌فیگ در باب جنبه‌های اخلاقی مسائل کلامی محیط زیست کوشش می‌کند تا میان الهیات آزادی‌بخش، الهیات بوم‌شناختی و فمینیسم هماهنگی ایجاد کند. وی سلطهٔ بشر را بر طبیعت با سلطهٔ غنی بر فقیر و مرد بر زن مربوط می‌داند[۲۴] و همه را به تدوین و رعایت نوعی الهیات «زمینی» فرامی‌خواند تا به کمک آن مردم بتوانند روی زمین درست زندگی کنند. این نوع الهیات به جای اینکه بر پایه شناخت دینی طبیعت استوار باشد توصیف علوم جدید را از نظام دینی طبیعت بی‌چون و چرا می‌پذیرد. مک‌فیگ به نقد کلامی یا

متافیزیکی علوم جدید نمی‌پردازد، بلکه همگان را به قبول کورکورانه آن ترغیب می‌کند.(۲۵) به این ترتیب تلاشی در جهت ادغام اخلاقیات مسیحیت با نظریهٔ علم دربارهٔ طبیعت که کاملاً از ادراک دینی نظام طبیعت جداست صورت می‌گیرد. این خصوصیت نه‌تنها به تعدادی از علمای الهیات چون مک‌فیگ محدود نیست بلکه نمایانندهٔ نظرات بیشتر متکلمین مسیحی دربارهٔ طبیعت است. در حالی که همهٔ این علمای الهی دربارهٔ رحم و شفقت به تمام مخلوقات دم می‌زنند و یا از ستارگانی که در واقع عموزاده انسان‌هاست سخن می‌رانند، اما همگی نظریهٔ انفجار بزرگ[1]، یعنی انفجار ماده و پیدایش حیات را از ماده و تکامل آن با همهٔ پیچیدگی‌هایش را به عنوان تنها داستان آفرینش می‌پذیرند. اینان حتی از دیدگاه کلامی یا متافیزیکی نیز به انتقاد از اصول بنیادی علوم کمّی که اساس شناخت فعلی علم از طبیعت است نمی‌پردازند و حتی اشاره‌ای هم به این حقیقت نمی‌کنند که آن علم نمادین طبیعت بنیان تمام علوم سنتی کیهانی است.

لَنگدون گیلکی[2] فیلسوف شهیر و مورخ ادیان پذیرفتن دیدگاه علمی جدید را به‌طور کامل به عنوان پایه الهیات و کلام مورد سؤال قرار داده و تعدیل کرده است. وی نواقص شناخت علم جدید را از نظم طبیعت برمی‌شمارد و به شرح ابهامات فلسفی آن می‌پردازد. هرچند گیلکی نقش جریان کلامی عمده مسیحیت را در ایجاد یک برخورد منفی نسبت به طبیعت می‌پذیرد و به اهمیت کلامی این برخورد چندان اشراف ندارد، با این حال بر نقش محوری علوم و صنایع جدید در ایجاد بحران فعلی محیط زیست تأکید دارد.(۲۶)

برخلاف مک‌فیگ و بسیاری دیگر از متکلمان مسیحی گیلگی ضرورت شناخت جدیدی را از طبیعت مطرح می‌سازد. این شناخت باید «نه‌تنها شناختی علمی باشد، بلکه در عین حال به جست‌وجوی روش‌های دیگری بپردازد که از آن طریق بشر بتواند با طبیعت پیوند داشته باشد و به عبارت دیگر طبیعت را

---

1. Big Bang Theory
2. Langdon Gilkey

«بشناسد».[۲۷] جالب است اشاره کنیم که از دیدگاه گیلکی این روش‌ها نه‌تنها بررسی منابع اولیه و قدیمی غربی را ایجاب می‌کند که گروهی از دانشمندان و متکلمان به مطالعه آنها همت گماشته‌اند، بلکه مطالعهٔ منابع ادیان مرده و ادیان اولیه را نیز در بردارد. در حقیقت خود وی از جمله معدود دانشمندان دانشگاهی متخصص ادیان است که نه‌تنها به‌طور جدی در تلاش تدوین نوعی الهیات طبیعت‌اند، بلکه برای کسب علم به مطالعهٔ ادیانی غیر از مسیحیت نیز می‌پردازند. این دانشمندان از غنای میراث علمی مسیحیت آگاهند، میراثی که بخش اعظم آن چند قرن گذشته به فراموشی سپرده شده و در عین حال بی‌آن که توجهی به کیفیت قدسی کیهان یعنی «حیطه روح» معطوف شده شود رستگاری فرد کاملاً به جای حقیقت رستگاری کیهانی را گرفته است.[۲۸]

در باب دنیای کاتولیک نخست لازم است به بررسی انواع اشکال «معنویت تکوینی» بپردازیم که مخصوصاً به دلیل نفوذ بسیار ماتیو فاکس بر برخی محافل مذهبی که به مسئلهٔ بحران محیط زیست می‌پردازند با نام وی همراه است. لیکن باید اضافه کنیم که فاکس نظریاتی تدوین کرد که با مخالفت شدید مقامات کاتولیک روبرو شد به نحوی که اخیراً کلیسای کاتولیک را ترک گفت و به کلیسای اسقفی[1] پیوست. اما نوشته‌های مشهور وی متعلق به زمانی است که هنوز از مذهب کاتولیک پیروی می‌کرد و از منابع کاتولیک استفاده می‌کرد هر چند که تفسیرهایی غیرمعمول و اغلب غیرمتعارف از آن منابع ارائه می‌داد.[۲۹]

ریشه‌های «معنویت تکوینی» فاکس را باید در عرفان مسیحی جست‌وجو کرد. وی همیشه به عرفان مسیحی و به‌ویژه به آرای هیلدگارد اهل بیگن و مایستر اکهارت کشش داشت و حتی بعضی از آثار آنان را ویراستاری کرد، اما نظریات آنان را با دیدگاهی که از شناخت سنتی این شخصیت‌ها بیگانه است تفسیر کرده است. فاکس میان عرفان حقیقی و عرفان کاذب تمایز قائل است و به شیوه‌ای که شاخص «معنویت عصر نوین»[2] است عرفان حقیقی را با آخرین یافته‌های علوم جدید یکی می‌داند.[۳۰] فاکس عرفان را مکتبی تارک دنیا

1. Episcopalianism
2. New Age Spirituality

نمی‌داند، بلکه برعکس آن را مکتبی دنیاپذیر می‌داند که کیهان ویژه خود را دارد. همچنان‌که در مکاتب عرفانی دیگر نیز معمول است فاکس از «دانش دل» سخن می‌گوید اما آن را بیشتر با «بیدار دلی، قدرت، انبساط و پرورش دل برای تحقق نهایت قدرت بالقوه کیهانی خود برای نیل به لذت معنوی یکی می‌داند»[۳۱] لیکن از حکمت دل و معرفت دل که عامل نیل به علم اصیل مابعدالطبیعه است و با دستاورد تعقل و حالات احساساتی فرق دارد سخنی به میان نمی‌آورد.[۳۲]

فاکس عرفان را مخالف «پدرسالاری» می‌داند و مدعی است که «عالم را با بینشی مؤنث دیدن عرفان را نیز دربرخواهد داشت».[۳۳] وی همچنین عرفان را مکتبی «پانته‌ایستی» می‌داند. منظور او از این گفته این است که همه چیز در خداست و خدا در همه چیز است. با این نگرش وی می‌کوشد دوگانگی موجود میان درون و بیرون را از میان بردارد و ادعا دارد که ملحدان تنها با خداپرستی مخالفند، اما پانته‌ایسم را می‌پذیرند. به همین منوال وی سعی دارد دوگانگی میان نور و ظلمت را از طریق تقارن آن دو با عرفان از میان بردارد که معنای آن تقارن «وجود با وجود» است. در اینجا منظور از اصطلاح وجود، وجود متألم و قربانیان نفرت و سرکوب است.[۳۴]

فاکس همچنین از مخالفان سرسخت مطالعات مربوط به مسیحیت طی چند قرن گذشته است که حضرت عیسی را به عنوان یک چهرهٔ تاریخی جانشین مسیحای کیهانی کرده است.[۳۵] راسیونالیسم و آنچه وی آن را «ذهنیت پدرسالارانه» می‌نامد کیهان‌شناسی را از بین برد و از قرن هفدهم به بعد عیسای کیهانی را نیز از صحنه بیرون کرد و عیسای تاریخی را همراه با بینشی کاملاً انسان ـ مدار به جای او نشاند. فاکس همگان را به زنده کردن نقش کیهانی حضرت عیسی فرامی‌خواند و اظهار می‌دارد که «به اعتقاد من اگر قرار است حیات این کرهٔ خاکی تا قرن بعد دوام یابد مهم‌ترین مسئلهٔ رویارویی بشر برای هزاره سوم مسیحی جست‌وجو برای بازیافتن حضرت عیسای کیهانی است».[۳۶] این گفته به این معنی است که ایجاد تغییر عمده در معیارها و تدوین یک کیهان‌شناسی مرکب از علوم جدید، عرفان و هنر ضرورت دارد. در حقیقت فاکس معتقد است

که شناخت عیسای کیهانی بدون «دسترسی به اکتشافات و دستاوردهای علمی قرن بیستم دربارهٔ طبیعت خلاق و بی‌نهایت پویای کیهان میسر نیست».[۳۷] البته وی از سنت عرفانی غرب ـ از بازیل اهل قیصریه و گریگوری نازیانزوسی، هیلدگارد اهل بنیگن، قدیس فرانسیس و مکتلید اهل مگدیبرگ تا دانته، اکهارت، ژولیان اهل نورویچ و نیکلای کوزایی و نیز از سنت‌های شرق کمک می‌گیرد. با وجود این، همهٔ این منابع از دیدگاه او تابع علمی است که از طریق تلسکوپ و میکروسکوپ کسب شده است.

بنا به گفته فاکس عیسای کیهانی الگویی است که زمان و مکان، عالم صغیر و عالم کبیر و همهٔ اشیای دیگر را به هم پیوند می‌دهد و در عین حال «مام زمین است که مصلوب شده و دوباره زنده شده است».[۳۸] عیسای کیهانی قادر است به جلوگیری از کشته‌شدن «مام زمین» و حتی شناخت اسرار رستاخیز عیسی کمک کند. به این معنی که در پرتو عیسای کیهانی محنت زمین، رستاخیز دوباره آن و عروج «مام زمین» با شکنجه و محنت حضرت عیسی، رستاخیز ایشان و عروج آن حضرت مترادف می‌شود و معنای تازه‌ای پیدا می‌کند. علاوه بر این ظهور مجدد حضرت عیسی در آخرالزمان نه به صورت رویدادی مربوط به آخرت، بلکه با تجدید حیات فرهنگ معاصر و کلیسا که فاکس آن را «ابداع مجدد بشر»[۳۹] می‌نامد، با زنده شدن عرفان مبتنی بر جنسیّت و جایگزین ساختن مسیح با زمان و گرایش عام به عرفان و غیره یکی قلمداد می‌شود. فاکس حداقل تا زمانی که کاتولیک بود حتی رویای تشکیل واتیکان سوم را در سر داشت که به بررسی عیسای کیهانی بپردازد.

فاکس در کتاب معنویت تکوین[۴۰] موضوعات فوق را در باب محیط زیست بیشتر بسط می‌دهد و از متکلمان دعوت می‌کند که از آفرینش و کیهان آغاز کنند و بعد از آن به داستان بشر بپردازند.[۴۱] با قبول این نکته که کیهان‌شناسی سنتی در پایان قرون وسطی نابود شد، فاکس برای تدوین یک کیهان‌شناسی جدید و معنویت تکوینی چهار راه به شرح ذیل پیشنهاد می‌کند: ۱. خوف و شادی، ۲. ظلمت، محنت و رهایی، ۳. خلاقیت و خیال، ۴. عدالت و شادی که به رحمت افزاید. به اعتقاد وی در عصر ما می‌توان خداوند را از چهار طریق پیدا

کرد: از راه مثبت در اسرار طبیعت، از طریق منفی و ظلمت یا خلا و هیچ بودن، از طریق خلاقیت و قدرت بشر برای مشارکت در خلاقیت خداوند و بالاخره از طریق متحول ساختن یا از میان بردن رنج در مبارزه با بی‌عدالتی.(۴۲) اینها فرامین و دستورالعمل‌هایی هستند که به کمک آنها معنویت تکوینی را می‌توان تثبیت کرد و دنیای غرب را آزاد ساخت، به خشونت علیه اهل عرفان که در فرهنگ غرب دامن‌زده می‌شود خاتمه داد و به آزادی زمین از مصرف‌گرایی و طمع تمدن جدید تحقق بخشید.(۴۳)

جالب است توجه داشته باشیم که با وجود زمینه متفاوت فاکس در الهیات و توجه بیشتری که به عرفان داشت او نیز همانند مک‌فیگ نظریهٔ علوم جدید را دربارهٔ آفرینش عالم می‌پذیرد. هرچند گاهی به اقوال عرفای مسیحی که دربارهٔ طبیعت نیز سخن گفته‌اند متوسل می‌شود، خود به‌ندرت سعی در احیای ادراک دینی نظام طبیعت دارد. هر چند مک‌فیگ مکرراً از آرای علمای مابعدالطبیعه و عرفای مسیحی بهره می‌برد. این عرفا اعتقاد داشتند شناخت بر اساس حواس تنها به بعد ظاهری اشیا مربوط است و علوم کاملاً کمّی تمام ابعاد حقایق مادی را دربرنمی‌گیرد. آنان ادعا می‌کردند که دربارهٔ نظام طبیعت علمی غیر از آنچه با حواس کسب می‌شود دارند، اما همچون بیشتر متکلمان مسیحی که با مسئلهٔ بحران محیط زیست روبه‌رو هستند مشغله اصلی مک‌فیگ نیز بیشتر اخلاقی است تا فکری و ذوقی.

با اینکه مسیح‌شناسی غیر متعارف فاکس موجب بروز واکنش‌های شدیدی از سوی مقامات کاتولیک علیه وی شد و به تصمیم او به ترک کلیسای کاتولیک انجامید متکلمان دیگری که بیشتر نمایندهٔ جریان غالب مذهب کاتولیک به‌شمار می‌روند نیز اخیراً بسیار به مسئلهٔ بحران محیط زیست پرداخته‌اند. یکی از آنان جان هات است. وی این نظریه را که مسؤلیت بحران محیط زیست بر دوش دین است، رد می‌کند. لیکن معتقد است که این بحران چالش مهمی علیه دین است که شاید بتواند به تحولی سازنده در دین بیانجامد.(۴۴) هات صریحاً به مشکلات یافتن نگرش اخلاقی واحدی میان طبیعت‌گرایی مادی و پیروان ادیان گوناگون در رابطه با مسائل طبیعت و ناقص

بودن بیانیه‌هایی چون «خواست‌های مشترک علم و دین دربارهٔ محیط زیست»[1] اشاره می‌کند، زیرا به باور او بدون اینکه کیهان معنایی به مفهوم دینی و فلسفی داشته باشد، غیرممکن است بتوان اخلاقیات جدی دربارهٔ محیط زیست تدوین کرد، بنابراین هات بی‌پرده از لاادریون و مخالفین بینش دینی مانند کارل ساگان، بی.اُ.ویلسون و استفان گولد که سعی دارند با اقتباس از اخلاقیات دینی به نجات محیط زیست اقدام کنند انتقاد می‌کند در حالی که حقیقت دین را انکار می‌کنند که بنیان آن اخلاقیات است.

هات همچنین از ضرورت تغییر در کیهان‌شناسی سخن می‌گوید، اما در عین حال این پرسش را مطرح می‌سازد که چنان تغییری از کجا باید آغاز شود، زیرا نگرش دنیای جدید به عالم کاملاً از علوم جدید نشأت می‌گیرد. این به نظر او کافی نیست. وی اضافه می‌کند که «هرچند علوم جدید لازم و ضروری است، اما علم به تنهایی بنیان کافی و استواری برای شناخت کیهان نیست».(۴۵) از آنجا که بیشتر کیهان‌شناسان و منجمان جدید کیهان را «بی‌هدف» می‌دانند اگر کسی نظر آنان را بپذیرد بسیار مشکل می‌توان پذیرفت که به‌طور جدی به نجات محیط زیست علاقه‌مند باشد. به همین جهت هات بدبینی علمی را که از کیهان‌شناسی علوم جدید نشأت می‌گیرد رد می‌کند و در جست‌وجوی بدیلی است و آن را در الهیات پویشی پیدا می‌کند.(۴۶)

هات میان ترک دنیا به معنای معنوی آن و «بی‌خانمانی کیهانی» در این دنیا که به بی‌تفاوتی در برابر غارت جهان طبیعت منجر می‌شود، تمایز قائل است. افزون بر این، این بی‌تفاوتی با جداکردن بشر از عالم مادی توسط علوم جدید تقویت شده است. به قول مایکل پولانی علم تصویری از کیهان ارائه می‌دهد که خالق این علم یعنی بشر در آن حضور ندارد(۴۷) با این همه هات مدعی است که در حال حاضر این جنبه علوم جدید در شُرف تغییر است زیرا مکانیک کوانتوم تلویحاً از لزوم خودآگاهی سخن می‌گوید، زیرا شرایط محدوده کیهان برای

1. Joint Appeal by Science and Religion on the Environment

زندگی متناسب است. برعکس بخش اعظم الهیات که بر این «بی‌خانمانی کیهانی» تأکید داشته است، به باور هات می‌توان دین را به عنوان تداوم ماجرای کیهانی دانست تا بشر بتواند در کیهان احساس راحتی کند:

> ما و زمین و کیهان، همه با هم، هنوز به حالت «تبعید» جدا از سرنوشت مشترک، ولی نه الزاماً جدا از یکدیگر زندگی می‌کنیم و به همین جهت مجبور نیستیم احساس کنیم که «در کیهان گم‌شده‌ایم». (۴۸)

هات استدلال می‌کند که ما و کیهان در مورد معاد روز رستاخیز با هم پیوند داریم و به همین جهت سرنوشتمان نه‌تنها از لحاظ مادی بلکه از نظر پایان کارمان در برابر خداوند از سرنوشت کیهان جدایی‌ناپذیر است. حتی معاد جسمانی ما نیز با سرنوشت کیهان پیوند دارد، بنابراین با انهدام طبیعت ما در واقع حیات خود را نه‌تنها در این جهان، بلکه از دیدگاه مسیحیت آنچه راکه به معاد جسمانی مربوط می‌شود نیز به گونه‌ای منفی تحت تأثیر قرار می‌دهیم.(۴۹) با وجود اینکه هات مبادی علوم جدید و به‌ویژه نظریهٔ تکامل را می‌پذیرد، با این حال در جست‌وجوی پیوند میان بشر و کیهان در چهارچوب معاد است و رابطه و وابستگی متقابل این دو را حتی در ماورای عالم مادی و فراتر از محدوده علومی که تنها به بُعد مادی و ظاهری حقیقت می‌پردازند، می‌بیند.

در حال حاضر وجه دیگر نگرانی مسیحیت دربارهٔ محیط زیست احیای عناصر معنویت فرهنگ سلتی [1] است که همیشه با طبیعت عجین بوده است. جهان سلت‌ها در برابر یورش صنعتی بر طبیعت و ظهور تجددگرایی بیش از آنچه در برابر عناصر لاتین و ژرمن تمدن اروپا مقاومت کرد از خود مقاومت نشان می‌دهد. بیشتر آثار مکتوب دین سلتی که تا به حال در دسترس نبود در حال حاضر در دسترس عامه قرار گرفته است.(۵۰) در همین حال گروهی از متکلمان رو به سوی منابع سلتی آورده‌اند. به عنوان مثال سان مکدونالد متأثر از توماس بری و تیلهارد دو شاردن همگان را به تدوین الهیات نوینی فرامی‌خواند که بر اساس اعتقاد به حضور خداوند در طبیعت،

1. Celtic

مراقبت از زمین و نیز مکاتب معنوی سنت بندیکت و سنت فرانسیس قرار دارد. مکدونالد در عین حال بر اهمیت معنویت سلتی نیز تأکید دارد که بر حضور دائم خداوند در طبیعت اصرار می‌ورزد.(۵۱) برخی از برجسته‌ترین متکلمان معاصر انگلیسی (و از جمله جان مک کواری) نیز به عنوان منبع الهام برای تدوین الهیاتی که بیش از پیش بر اهمیت دینی کیهان اشراف داشته باشد به معنویت سلتی روی آورده‌اند.(۵۲)

کلیسای (شرقی) ارتدکس در مورد برخورد با حقیقت معنوی طبیعت نیز سنتی بسیار غنی دارد و کمتر از کلیسای ارتدکس غربی تحت تأثیر جریان‌های فلسفی غیردینی و علمی قرار گرفته است. به‌طور کلی متکلمان کلیسای شرقی تنها از دهه ۱۹۷۰ به‌تدریج به مسئلهٔ بحران محیط زیست توجه پیدا کردند، اما کلیسای مزبور خود برخی از اصیل‌ترین نمونه‌های پاسخ دینی را به بحران محیط زیست در سال‌های اخیر ارائه کرده است.(۵۳) تا آنجا که پاسخ به بحران محیط زیست مدنظر است آثار فیلیپ شرارد، عالم متکلم و دانشمند ارتدکس انگلیسی از اهمیت خاصی برخوردار است وی در کتاب هتک حرمت بشر و طبیعت (۵۴) از دیدگاه سنتی و بر اساس متافیزیک و الهیات مسیحی از نقشی که علوم مادی در تقدس‌زدایی و انهدام طبیعت ایفا کرده‌اند به انتقادی عمیق و شدید پرداخت. بعد از آن در کتاب *سیمای انسان و سیمای جهان* کوشش کرد که به ارائه پاسخی از دیدگاه مسیحیت دربارهٔ نظام طبیعت بپردازد. به نظر وی تنها پذیرفتن دیدگاه مسیحی در این زمینه قادر است از فاجعه‌ای که بحران محیط زیست در صورت ادامه مسیر فعلی خود به بار خواهد آورد جلوگیری کند.

آنچه فیلیپ شرارد را از دیگر متفکران معاصر مسیحی که به مسئلهٔ محیط زیست پرداخته‌اند متمایز می‌سازد این است که وی برخلاف بسیاری از آنان تأکید می‌ورزد که هیچ‌گونه سازشی میان نظریهٔ مسیحیت و به طریق اولی تمام ادیان دربارهٔ طبیعت با دیدگاه علوم جدید میسر نیست، زیرا بینش ادیان بر اساس اصول معنوی و مابعدالطبیعی خاصی بنیان دارد که نگرش علمی آن را رد می‌کند،(۵۵) بنابراین احیای شناخت معنوی جهان مادی تنها به شرطی میسر

است که آن اصول علوم جدید رد شده و با اصولی که کیهان‌شناسی ادیان بزرگ قدسی را دربرداشته باشد جایگزین شود.[۵۶] شرارد شرح می‌دهد که چگونه نگرش مسیحیت بر طبیعت منهدم شد و چگونه دیگر ذهنیت اروپایی که چهره‌هایی برجسته چون پاراسلسوس و رابرت فلاد از افلاطونیان کمبریج، و توماس تراهن[۱]، یاکوب بوهمه، کلاد دو سنت مارتین، اسقف برکلی، ویلیام بلیک و از متأخرین اسکار میلوش[۵۷] داشت افول کرد و از صحنه اصلی ادراک علمی و فلسفی غرب از طبیعت کنار زده شد. افزون بر این شرارد معتقد است قبل از اینکه بتوان کیهان‌شناسی قدسی مسیحیت را از نو تدوین و اعاده کرد باید نخست درک کنیم که این کیهان‌شناسی چگونه منهدم شد.[۵۸]

برای احیا و بازگرداندن کیهان‌شناسی قدسی و شناخت اصیل دینی از نظام طبیعت به نظر شرارد آنچه ضروری است کسب شناخت فکری و عرفانی از خداوند و حقایق الهی است، یعنی علمی که نه‌تنها بسیار شخصی است، بلکه علمی است که می‌تواند به علم کیهانی رهنمون شود، علمی است که «به هر پدیده و هر صورت وجود نور می‌افکند»[۵۹] این علم در بطن دین مسیح وجود دارد هرچند برخی از تعالیم پولس قدیس در مخالفت با پذیرش حضور خداوند در عالم عناصر طبیعی کمک چندانی به الهیات کهن مسیحیت نکرد، اما بنا به گفته شرارد برخی از متکلمان اولیه مسیحی مانند سنت ژوستین شهید، اوریگن و کلمنت اسکندرانی تثلیث در آفرینش را به حلول ربط می‌دادند، اما چندان طول نکشید که این پیوند گسسته شد و ارتباط آفرینش به اَب و اِبن کنار گذاشته شد و برخلاف الهیات لاتین و اسطوره‌ای یونان دیگر حلول در مورد آفرینش تجسم نمی‌یافت. شرارد آنچه راکه از دست رفت بصیرت الهیات انسانی کیهانی می‌خواند. از آن پس، همچنانکه برخی از متکلمان مذکور در فوق نیز نوشته‌اند، اِبنیت کلمة‌الله به‌طور عمده در مسیح به عنوان یک شخصیت تاریخی و نه پیامبر در جهان آفرینش تجسم پیدا کرد. لیکن در واقعیت به گفته شرارد،

1. Thomas Traherne

حضرت مسیح تنها یک وجه از وجوه بسیار تجسد کلمةالله است. وجه دیگر آن کیهان است.(۶۰) آفرینش عالم به نسل ابدی ابن پیوند دارد و این هر دو جلوه‌هایی از یک عمل واحد الهی است.

این خلأ کیهانی که در اثر غفلت از الهیات بوم‌شناختی در مسیحیت به وجود آمد پیدایش بینش غیرمسیحی و دنیوی را ممکن ساخت.(۶۱) در نتیجه آفرینش به عنوان حقیقتی کاملاً مستقل و «مسئلهٔ ثانوی وجود» که علیه خداوند و بشر به‌وجود آمده بود تلقی شد. شرارد شدیداً به انتقاد از هر مکتب کلامی که به آفرینش به عنوان مسئلهٔ درجه دوم می‌نگرد می‌پردازد و آن را نادرست می‌خواند. وی آیهٔ ۲۸ از سورهٔ ۱۷ انجیل را (ما در خداوند زنده‌ایم، وجود و حرکت در اوست) چنین تفسیر می‌کند که وجود همهٔ کائنات در خداوند است. تمام کائنات در «حیطهٔ وجود» خداوند وجود دارند و هیچ شکافی میان خدا و کائنات وجود ندارد که قابل پرکردن نباشد، زیرا «کلیه اشیا از اوست، به امر اوست، و رو به او دارد. (انجیل عصر جدید، روم، سورهٔ ۳، آیهٔ ۳۶) شرارد از نظریهٔ عرفانی «حدوث در خداوند» که در عرفان همهٔ ادیان توحیدی وجود دارد و قبلاً در این کتاب شرح داده شد اقتباس کرده و آن را چنین تفسیر می‌کند: «آفرینش چیزی جز تجلی وجود نهان خداوند نیست. این عالم عین عالم دیگر است و عالم دیگر نیز عین همین دنیاست. اگر ملکوت خداوند به این عالم می‌آید به این دلیل است که زمین ذاتاً ملکوت خداوند است».(۶۲) لیکن این نگرش مبتنی بر حلول منکر تعالی نیست و مراد نویسنده این نیست که تنها به شیوه‌ای اساسی و «مادی» به شناسانیدن عالم و خداوند بپردازد.

شرارد با اشراف به حضور خداوند در همهٔ اشیا و نه با اندازه‌گیری کمیّت‌ها زمینه شناخت معتبر علمی را از طبیعت فراهم می‌آورد.(۶۳) هر شیء کلام خود را داراست و حکمتی را منعکس می‌سازد که باید آن را شناخت. عالم محسوسات در واقع شمایل عالم معنوی است که در آن اشیا تنها در پرتو کل معنا و مفهوم می‌یابد. جدا ساختن یک بخش از این کل و مطالعه و شناخت آن در چهارچوبی مستقل «اگر نه در عمل دست‌کم در حیطه فکری» چیزی جز نابود

کردن آن شیء از ریشه نیست.(۶۴) اما این عمل دقیقاً همان است که در علوم جدید و به بیان دقیق‌تر حتی در نگرش رایج به طبیعت صورت می‌گیرد. این عمل بر اساس یک نوع دوگانگی قرار دارد که خداوند را از کائنات او جدا می‌کند و آفرینش را نظامی کاملاً ویژه و منحصر به فرد می‌پندارد.

برای درک چگونگی پیدایش این دوگانگی که به شقه‌شقه شدن و تشریح عالم مانند یک جسد و تجزیه و تحلیل طبیعت به عنوان نظامی مستقل از حقیقت منتج شد، شرارد به جست‌وجوی علل این دوگانگی می‌پردازد و آن را در چهار عامل می‌یابد. نخستین این علل نظریهٔ خلق از عدم[1] است. همان‌گونه که قبلاً در مبحث «آفرینش در خداوند» ذکر شد، وی این نظریه را نه با شیوهٔ رایج بلکه از دیدگاه عرفان و به همان روش سنت گریگوری نیسایی یا اریگنا که عدم را نام دیگر خداوند می‌دانند تفسیر می‌کند. در نتیجهٔ خلق از عدم به معنای آفرینش از خدا و از وجود اوست.(۶۵) سنت گریگوری نیسایی حتی عدم را ذات فوق ذات یا وجود عدمی خود خداوند می‌داند. این نظریه بعدها مورد تأئید یاکوب بوهمه نیز قرار گرفت.(۶۶) دلیل دوم مفهوم جدید زمان و مکان است. این مفاهیم به خودی خود دارای حقیقتی نیستند و تنها موقعی موجودیت پیدا می‌کنند که مقولات مادی آفرینش با دیگر مقولات مادی ارتباط می‌یابند. اما زمانی که آفرینش به عنوان یک کل در رابطه با خداوند مورد نظر است دیگر وجود ندارند. عامل سوم انکار یک جانبه پانته‌ایسم است نه در بُعد عدم تمایز میان خداوند و مخلوقات او ـ نظریه‌ای که از لحاظ متافیزیکی نادرست است ـ بلکه در پافشاری‌اش بر اینکه آفرینش حیطه ثانوی حقیقت یا «موضوع ثانوی وجود» و مستقل از خداوند نیست و بالاخره با پافشاری بر آفرینش به عنوان تحقق ارادهٔ الهی و نه ضرورت خلقت که از طبیعت خداوند سرچشمه می‌گیرد،(۶۷) بر این دوگانگی میان خداوند و مخلوقات او بیش از پیش تأکید می‌شود و تا آنجا که خداوند مدّنظر است آفرینش تنها به عنوان یک حرکت فوق‌العاده دیده می‌شود.

1. creatio ex nihilo

برخلاف دوگانگی که معلول این چهار عامل است، از دیدگاه شرارد آفرینش بسط حیات و وجود خداوند است. خداوند والاترین عاشق‌هاست و نمی‌تواند کائنات را دوست نداشته باشد. خداوند تاب مستوری ندارد و به همین جهت خود را در آفرینش متجلی می‌سازد که «چشم‌انداز باطن وجود خود اوست. به بیان دیگر خداوند خود را به خود می‌نمایاند و در همان حال به بشر نیز متجلی می‌سازد». [۶۸] در حقیقت این خلق از درون وجود خداوند عملی «خلق‌الساعه» نیست بلکه در سه مرحله صورت می‌گیرد. نخست اینکه خداوند خود را به خود می‌نمایاند و به ممکنات ناپیدای وجود خویش آگاه می‌شود. در مرحلهٔ دوم، کلمةالله که خود فراتر از صورت است به صور فردی، ولی هنوز در حالت غیرمادی است. اینها نیروهای معنوی قدیم و یا مُثُل الهی‌اند، یا به قول نویسندگان کلاسیک مسیحی مانند سنت ماکسیموس که در فصل دوم به آن اشاره شد، کلمات‌الله‌اند. اینان صور اعیان ثابته‌ای هستند که میان عالم ماورای صورمحض و حقایق محسوس و عالم قابل رؤیت واسطه‌اند. مرحله سوم متجلی شدن این صور یا اعیان ثابته در اشیای ملموس دنیاست. [۶۹] بنابراین هر وجود صورت قابل رؤیت اسم الهی است. «هر وجود مخلوق در عین حال تجسم وجود خداوند است و با این وجود عجین است». [۷۰]

شرارد سپس با طرح متافیزیک جهان‌شمول که معادل آن در همهٔ ادیان و به‌ویژه در اسلام نیز وجود دارد مشخصاً به نظریهٔ تثلیث در مسیحیت می‌پردازد و اصول ماوراطبیعی را به این نظریه اطلاق می‌کند. به گفتهٔ شرارد، روح‌القدس جوهر عقل مجرد کلمةالله را به جهانی متحول می‌سازد که آیینه حیات الهی است. [۷۱] به امر خداوند و از طریق روح‌القدس حقیقت به اعیان ثابته ملکوتی هبه می‌شود و آنها نیز به نوبه خود به فرموده زبور (۱۹:۱) «ملابس الله» و «فرّ ایزدی» در بهشت و آسمان می‌شوند. به این ترتیب این اعیان ثابته نه در سطح خود مجردند و نه اصول مجردی برای عالم حقایق مربی‌اند که تجلی زنده آنهاست، بلکه از طریق آنها این جهان خود تجلی خداوند می‌شود.

> درست همان‌طور که مُثُل اعیان ثابته تجلی خدایند و ریشه در الوهیت تثلیث دارند عالم محدَث نیز خدای شخصی حی است که ریشه در همان الوهیت دارد. عالم مریی پیکر زنده خداوند و به تعبیر دیگر هیکل خدای زنده است.(۷۲)

تا آنجا که حلول مدنظر است شرارد خود روند آفرینش را به گونه‌ای که شرح داده شد به عنوان «روند ابدی که بر مبنای آن کلمةالله متجسّد می‌شود» تعبیر کرده است.(۷۳) کلمةالله نه‌تنها در شخصیت تاریخی حضرت عیسی، بلکه در عین حال در کیهان نیز حلول می‌کند و این هر دو با هم پیوند دارند. به این ترتیب از دیدگاه مسیحیت نظریهٔ خلقت تنها در پرتو شناخت حضرت مسیح قابل فهم است، بنابراین آنچه شرارد آن را «سِرّ خدا- انسانی که در حضرت عیسی جمع شده است»(۷۴) می‌نامد الگویی نه‌تنها برای شناخت انسان بلکه برای ادراک همهٔ مخلوقات است. کلمةالله متجسّد می‌شود و این جسد نه‌تنها جسد انسان بلکه در عین حال پیکر کل ماده‌ها است.

کلمةالله وقتی تجلی می‌کند در درون خود تمام صور اعیان ثابته را دربردارد و رابطه میان آنها نه بر اساس وحدت، بلکه بر مبنای اتحاد است. این رابطه دوجانبه است که در هر وجود مُکوَّن پیوند میان خداوند و عنصر کُونیه را میسر می‌سازد. با تکرار گفته سنت ماکسیموس، شرارد تأکید می‌کند که «همان‌گونه که کل کائنات از نظر وجودی ریشه در اعیان ثابته دارد و تجلی آنهاست، به همین منوال کل کائنات حلول کلمةالله و یا پیکر حضرت عیسی است».(۷۵) به این‌گونه نظریهٔ حلول، تثلیث و تکوین به‌طور جدایی‌ناپذیری با هم وحدت پیدا می‌کنند و به طبیعت تنها در پرتو شناخت حضرت مسیح از حقیقت نگریسته می‌شود.

سرانجام شرارد با ذکر نکتهٔ ظریفی از بحث خود نتیجه‌گیری می‌کند، نکته‌ای که علی‌رغم بیان جنجالی و متهورانه‌اش حقیقتی عمیق و نمادین در آن نهفته است. اعیان ثابته زنده توصیف کلمةالله توسط کلمةالله است که «به واسطه روح‌القدس تولد یافته و به آنها زندگانی هبه شده است. از طریق همین

عمل است که خداوند ربوبیت خود را به دست می‌آورد و به بیان متناسب‌تر خدا می‌شود».(۷۶) در عالم واقع خدا تنها خدای کسانی است که به آنها وجود می‌بخشد و با تولد صُوَر اعیان ثابته به تعبیری خدا خود نیز تولد می‌یابد. این تولد صُوَر اعیان ثابته در وجود خدا عملی است که به عالم درون نظام می‌دهد و به آن سلسله مراتب می‌بخشد. عاملی که به این تولد تحقق می‌بخشد اصل تأنیث در وجود الهی است، یعنی قالبی است که در آن صُوَر اعیان ثابته شکل می‌گیرند، و با اینکه هنوز حالت غیر مادی دارند پیکر و نقش و نگار پیدا می‌کنند. این وجه تأنیث خداوند «در شفافیت و زیبایی صُوَر زنده وجود که تجلی‌گر خداست متجلی می‌شود. به این ترتیب است که این وجه رابطه‌ای به وجود می‌آورد که در پرتو آن خدا، خدا می‌شود. از این طریق او خدا را متولد می‌سازد».(۷۷) این عمل، به گفته شرارد، سِرّ اصطلاح امّ الله است که به حضرت مریم عطا شده است.(۷۸)

در چهارچوب مسیحیت ام‌الله که در حضرت مریم عینیت می‌یابد حکمت خالده یا جاویدان خرد[1] و طبیعت طبیعت‌بخش است که در آن همهٔ صُوَر وجود از عالی‌مقام‌ترین ملائکه مقرب تا ابتدایی‌ترین مخلوقات زنده مادی شکوفا می‌شوند.(۷۹) اصل تأنیث در بالاترین مقام همان خود عدم[2] است.(۸۰) این اصل عالم صُوَر اعیان ثابته، حادث و قدیم و همهٔ ابعاد مریی و نامریی اشیا را در درون خود دارد. خداوند وجود را خلق می‌کند، در صورتی که اصل تأنیث به وجود صورت و پیکر می‌بخشد و در روند تکوین نهفته است و «صانع همهٔ اشیاست».(۸۱) اصل تأنیث خود مستقیماً خلق نمی‌کند، اما میان وجود بالقوه و بالفعل وساطت می‌کند. بنابراین راز و رمز خدا ـ انسانی سِرّی است که از طریق آن حقیقت قدسی عالم مُحدث ختم می‌شود و وجودی که از طریق آن این امر تحقق می‌یابد در بعد جامع و کلی‌اش همان ام‌الله و در بُعد جزیی مریم مقدس است. بالاخره شرارد چنین نتیجه می‌گیرد که:

---

1. Eternal Sophia 2. Nihil

> به این ترتیب ام‌الله تنها بنیاد عالم کائنات نیست، بلکه خود این عالم است. در حالی که ام‌الله همیشه روحی و فراتر از زمان و مکان است، در عین حال منشأ همهٔ اشیای مادی، مکانی و دنیوی است. ام‌الله تنها طبیعت طبیعت‌بخش نیست بلکه فطرت طبیعت‌پذیر نیز هست. ام‌الله هم در مقام الله مونث غیرمادی و هم در مقام حقیقت مادی چند وجهی عرش است. ام‌الله خود پیکر عیسای کیهانی است. قالب محدثی است که در آن کلمةالله تا ابد تجسد می‌یابد، پلی است که خداوند را به عالم و عالم را به خداوند پیوند می‌دهد. و این ام‌الله است که به عالم ارزش ابدی و قدسی عنایت می‌کند. ام‌الله خاتم هویت قدسی عالم است.(۸۲)

در این اثر که یکی از عمیق‌ترین پاسخ‌های متفکران مسیحی به مسئلهٔ بحران محیط زیست و انهدام کیهان‌شناسی مسیحی است، شرارد با استفاده از منابع سنتی مسیحی نظریهٔ مسیحیت را دربارهٔ نظام طبیعت از نو تثبیت می‌کند و انهدام نظام طبیعت را در عمیق‌ترین مفهوم آن با هتک حرمت پیکر حضرت مریم یکی می‌بیند، اما پیام او دقیقاً به خاطر ماهیت سنتی‌اش به اندازهٔ نظرات کسانی که الهیات را به جریان‌های موجود فلسفی و علمی تسلیم کرده‌اند، شنونده پیدا نکرده است.

قبل از خاتمهٔ این بحث دربارهٔ مسیحیت، لازم است اشاره کنیم که پاسخ‌های مسیحیان به بحران محیط زیست در غرب در عصر حاضر تا حد بسیار ناچیزی از سنت عرفانی و حکمی مسیحیت که نظریات مفصلی دربارهٔ طبیعت دارد مایه گرفته است، اما حتی کسانی هم که از آن منابع مایه گرفته‌اند معمولاً به حیطه مسائل کلامی مسیحیت قدم نمی‌گذارند، البته در این مورد چند استثنا وجود دارد، که یکی از آنها آرتور ورسلیوس است. وی در کتاب خود تحت عنوان حکمت الهی[1] درصدد احیای سنت حکمی پروتستان که در آثار متفکرینی چون یوب بوهمه، یوهان گیچل، فردریک اوتینگر، لویی کلاد دو سن مارتین،

1. Theosophia

فرانز فن بادر و چند تن دیگر تدوین شده برآمده است.[۸۳] در فصلی با عنوان «طبیعت قدسی» ورسلیوس به اهمیت جنبش حکمی در به وجود آوردن «شناخت دوباره طبیعت به مثابه تجلی وحی الهی» اشاره می‌کند.[۸۴] هدف او تثبیت دوباره نگرش دینی بر نظام طبیعت در پرتو بحران فعلی محیط زیست است. اقدام ورسلیوس نشانه توجه روزافزونی است که دست‌کم در برخی از محافل به تعالیم عمیق مسیحیت دربارهٔ طبیعت معطوف می‌شود، برعکس دیگران آنچه را که از بقایای دین مسیح به جا مانده به نام تدوین الهیات‌بوم‌شناختی مطابق نظریات موجود علمی تسلیم علم می‌کنند. اینان اغلب نظریات قدسی دینی را با آخرین تحقیقات علمی که فرداکهنه خواهد شد هم‌شأن می‌دانند و هر دو را «افسانه‌هایی» دربارهٔ کیهان می‌نامند.

پاسخ دین یهود در غرب به بحران محیط زیست

متفکران یهودی در غرب هم به عنوان عکس‌العمل به نگرانی‌های مسیحیان دربارهٔ مسئلهٔ انهدام محیط طبیعی و هم به‌طور کلی به عُنوان پاسخی بر اهمیت روزافزون این مشکل اجتماعی پرداخته‌اند و در این مهم بیشتر به منابع سنتی یهودی اتکا داشته‌اند، اما همچنان که می‌توان در برخی از جریان‌های معاصر الهیات بوم‌شناختی در جهان مسیحیت مشاهده کرد تنها در موارد معدودی تلاش‌هایی برای تغییر خود اصول دین یهود به عمل آورده‌اند. علاوه بر این طی دو دهه گذشته بسیاری از متفکران مهم یهودی بر ضرورت برخورد فعال‌تر دین یهود با این مسئله و ضرورت تدوین یک «فلسفهٔ طبیعی» اصیل یهودی تأکید کرده‌اند.[۸۵]

بیشتر نویسندگان یهود تا همین اواخر بر بُعدِ اخلاقی این مسئله در رابطه با قوانین دین یهود تأکید داشته‌اند. نمونه‌ای از این نویسندگان ایسمار شورچ[1] است که در کتاب خود تحت عنوان *بیاید زندگی با قناعت را بیاموزیم*[2][۸۶] به شرح تعالیم دین یهود دربارهٔ قناعت می‌پردازد که کاملاً با مادی‌گرایی و زندگی مصرفی عصر

1. Ismar Schorch
2. *Learning to Live with Less*

حاضر که عوامل بلافصل انهدام محیط زیست‌اند در تضاد است.(۸۷) وی نیز همچون متفکرین بی‌شمار یهودی بر اهمیت قوانین دین یهود و دستورات آن در منع آزار حیوانات، تعالیم آن دربارهٔ استفاده از زمین، زُهد و نفی فردیت و البته تأکید بر روز سبت به عنوان روز عبادت و استراحت، روزی که در آن از هرگونه فعالیتی که امروزه آنچنان تأثیرات منفی بر محیط زیست می‌گذارد، تأکید می‌ورزد. به اعتقاد شورچ با درآمیختن زهد و پارسایی و عشق به علم و یادگیری که آن همه در دین یهود بر آن تأکید می‌شود می‌توان الگویی برای رفتار معقول و درست با محیط زیست طبیعی ارائه کرد. اریک کتز نویسنده دیگر یهودی نیز بر آموزش‌های عملی و مشخص قوانین دین یهود و به‌کارگیری آنها تأکید می‌ورزد.(۸۸) از دیدگاه کتز آنچه مهم است نه برخورد و نگرشی خاص بر شعائر و فرامینی است که قوانین دین یهود مقرر کرده بلکه رعایت آن فرامین است. عالم طبیعت جهانی است که در آن انسان باید بر اساس قوانین الهی به مسئولیت خود عمل کند.(۸۹) به نظر وی علمای تلمود احکامی را چون «و زمین را به انقیاد خود درآور»[۱] (کتاب آفرینش ۱:۲۸) به مفهوم سلطهٔ کامل تفسیر نمی‌کردند زیرا انسان را در عین حال حافظ و نگهدارندهٔ عالم طبیعت می‌دانستند. بنابراین دین یهود از سویی مخالف سلطه بر طبیعت و انهدام آن است و از سوی دیگر برخلاف آیین جین[۲] با حفاظت از طبیعت بدون هیچ‌گونه دخالت در آن نیز مخالف است. برعکس دین یهود خواهان حفاظت طبیعت است، اما همیشه به خاطر دارد که عالم نه متعلق به انسان، بلکه همچنان‌که در کتاب مقدس نیز تأکید شده، از آن خداوند است. «زمین و هر آنچه در آن است، جهان و همهٔ ساکنان آن از آن خدایند». (زبور: ۱:۲۴) کتز همچنین بر خدامحوری و نه انسان‌محوری دین یهود تأکید دارد. ما ساکنان موقت خداوند در جهان آفرینشیم و هیچ‌گونه حق تملک در آن نداریم. سبت خود حاکی از خلافت آفرینش خداست زیرا نشانگر دوره‌ای است که چیزی به دست بشر خلق نمی‌شود، هیچ چیز از بین نمی‌رود و بشر از همهٔ نعمات طبیعی برخوردار می‌شود.(۹۰)

1. "subdue the earth"
2. Jainism

پس از شرح قوانین دین یهود دربارهٔ مراقبت از زمین، حیوانات، جنگل‌ها و غیره، کتز سپس از دفتر پنجم تورات (۲۰-۱۹:۲۰) به شرح اصل مهم منع تخریب[1] یعنی منع صدمه‌زدن به درختان در زمان جنگ می‌پردازد. کتز سعی دارد که این اصل را نه‌تنها در زمان جنگ بلکه در زمان صلح و در همهٔ احوال بر درختان و بر کل طبیعت تعمیم دهد. اصل منع تخریب انهدام طبیعت را منع می‌کند، اما این اصل که خود در طول تاریخ دستخوش تغییر شده است باید امروزه فراتر از ملاحظات مصلحت‌اندیشانه و در پرتو این اصل مورد مداقه قرار گیرد که خداوند مالک عالم است و به همین جهت اعیان طبیعی نباید منهدم شود. اصل منع تخریب انسان‌مدار نیست، بلکه وظیفهٔ آن حفظ مخلوقات خداست. «تخریب تنها به این دلیل است که به انسان صدمه می‌زند شرّ نیست بلکه از این جهت که به حیطه الهی لطمه می‌زند شر است. انسان نباید تصور کند که خداوند باران را فقط برای او نازل می‌کند».(۹۱)

کتز در عین تأکید بر خدا محوری دین یهود اظهار می‌دارد که این دین بر تقدس پدیده‌های طبیعی فی نفسه تأکید نمی‌کند، بلکه برعکس معتقد است که این اشیا به دلیل فرآیند آفرینش خود مقدس‌اند. همچنان‌که متفکر دیگر یهودی گفته است «هر شیء طبیعی دربردارنده قدرت خلاقه خداوند است و به همین دلیل قدسی است».(۹۲) با این تعبیر تنش میان جدایی اغراق‌آمیز خداوند از مخلوقات و کائنات او و پرستش صُور طبیعی از میان برداشته شده است. کتز همانند بسیاری دیگر از متفکران یهود پاسخی بر مبنای دین یهود به بحران محیط زیست ارائه می‌دهد. این پاسخ بدون اینکه به عقاید باطنی و عرفانی دین یهود توسل جوید بر اساس قوانین و شریعت دین یهود و نیز نگرش سنتی به طبیعت قرار دارد ولی با این همه بر نزدیکی خداوند و کائنات او تأکید می‌ورزد.

اما بسیاری از دیگر متفکران یهودی نیز هستند که مشخصاً و به نحوی از انحا به عرفان یهودی روی آورده‌اند تا پاسخی بر اساس بینش امروزی آن دین بر طبیعت و کیهان ارائه کنند. در میان این گروه تعدادی از دانشمندان علوم تجربی

1. Baltashchit

نیز دیده می‌شوند. یکی از نمونه‌های اخیر تفکر یهودی دربارهٔ این موضوع که بر اساس بعد نسبتاً عرفانی دین یهود قرار دارد کتاب معروف *چهره‌ام را جست‌وجو کن، نامم را بخوان*[1] اثر آرتور گرین[2] است که به بررسی نگرش معاصر دین یهود می‌پردازد. گرین همچنین به بحث دربارهٔ کائنات و طبیعت نیز می‌پردازد.(۹۳) وی مانند بسیاری از همکاران مسیحی‌اش ادعاهای نظریهٔ تکامل را می‌پذیرد، لیکن سعی دارد این نظریه را از دیدگاه دینی تفسیر کند و به بحث دربارهٔ تکامل وجود خود خداوند از صوری ساده‌تر به صوری پیچیده‌تر می‌پردازد. قدرت خداوند در سطوح مختلفی تجلی می‌یابد و به‌صورت فزاینده‌ای پیچیده‌تر می‌شود.(۹۴) در این مرحله از روند تکامل انسان در اوج وجود قرار می‌گیرد. «انسان حبیب خداست، زیرا آینهٔ انعکاس خداوند و وجه‌الله است».(۹۵)

آرتور گرین سپس به مفهوم اتحاد[3] در دین یهود می‌پردازد. میتسوه علمی است که انسان و خداوند را به یگانگی با هم سوق می‌دهد. وی اضافه می‌کند که برخی از وجوه «اتحاد» (میتسوه‌ها) به حضور قوی‌تر خداوند منجر می‌شود و از همین‌رو باید بر آنها بیشتر تأکید نهاد. یکی از این وجوه سبت است که در حکم «مراقبه مداوم دربارهٔ عجایب عالم محدث و حضور خداوند است که آن را فرا می‌گیرد».(۹۶) اهمیت آگاهی بیشتر از مقام معنوی محیط زیست از همین‌جا نشأت می‌گیرد. میتسوه‌ها مشابه دیگر «رفتار مسئولانه برای حفظ سلامت خود کائنات است».(۹۷) اخلاقیاتی که از آن نشأت می‌گیرد احساس مسئولیت عظیم یعنی عشق به تمام مخلوقات خدا[4] و نیز محافظت و نگهداری آنهاست. نویسنده تأکید می‌کند که عشق به خداوند بدون عشق به کائنات و مخلوقات او میسر نیست.

گرین همچنین به بحث دربارهٔ نوع دیگری از این‌گونه «اتحاد» می‌پردازد و

1. *Seek My Face, Speak My Name*
2. Arthur Green
3. mitsvah
4. ahavat ha-bri'ot

آن را «رنج و تألم موجودات زنده»[1] می‌نامد. مراد از این مفهوم آگاهی از رنج حیوانات و نوعی احساس غمخواری و همدردی با رنج‌های آنان است. «انسان به ملکوت حیوانات نزدیک است و هرچند این موهبت به او عطا شده که بر آنان حکمروائی کند لیکن تنها موقعی قادر بر این حکمروایی است که در مقام خلیفةالله در برابر حاکم نهایی عالم مسئولانه رفتار کند».(۹۸) گرین بر مبنای کیهان‌شناسی دین یهود از عالم کائنات به‌مثابهٔ صحنه تجلی خداوند و مظهر حضور الهی یاد می‌کند، بنابراین تعهد انسان در مقابل خداوند باید موجب احساس مسئولیت در برابر عالم خاکی که حضور خداوند در آن تجلی می‌یابد و نیز در برابر حفاظت از عجایب و مخلوقات گوناگون حیات شود که خداوند یکتا در آنها متجلی است».(۹۹) بنابراین از دیدگاه گرین راه‌حل بحران محیط زیست از یک طرف اتخاذ بینش قدسی به کائنات بر اساس تعالیم منابع دین یهود به‌ویژه منابع عرفانی است که از دیدگاه تکاملی تفسیر شده و هدف آن حفظ ادراک دینی آنچه وی آن را «روند تکاملی» می‌نامد است؛ و از طرف دیگر تدوین اخلاقیاتی است که باز از منابع سنتی یهود نشأت گرفته و بر قرابت بشر با عالم طبیعت و مسئولیت انسان در حفظ کرهٔ خاکی و مخلوقات آن تأکید دارد.

ادیان غیرغربی در رویارویی با بحران محیط زیست

هنگامی که به بررسی ادیان غیرغربی و از جمله به اسلام که اکثریت عظیم پیروان آن در خارج از جهان غرب زندگی می‌کنند می‌پردازیم با شرایطی عمیقاً متفاوت روبه‌رو می‌شویم، هرچند که این ادیان در تأکید بر اخلاقیات محیط زیست با دین یهود اشتراک نظر دارند. در همین‌جا باید تذکر داد که در امر برخورد با محیط زیست به‌ویژه تا آنجا که عناصر تجددگرای این جوامع مدنظرند رفتار پیروان این ادیان از آنچه در جهان غرب شرح داده شد چندان بهتر نیست. در دوران جدید چینی‌ها بیشتر مناطق کشور خود را به انهدام

1. tsa'ar ba'aley hayyim

کشیده‌اند(۱۰۰) و ژاپنی‌ها نه‌تنها بخش قابل توجهی از جزایرشان را آلوده ساخته‌اند، بلکه همچنین در ریشه‌کن ساختن نسل نهنگ‌ها و بسیاری از جنگل‌های آسیای جنوب شرقی مسئولیت مستقیم داشته‌اند. در حال حاضر هند نیز به‌سرعت رو به صنعتی شدن است و شرایط محیط زیست در این کشور نیز نه‌تنها در دهلی و کلکته، بلکه حتی در روستاهای کوچک که تا همین اواخر زندگی اقتصادی فعالی داشته و عمیقاً با محیط زیست هماهنگی داشتند بیش از پیش رو به انحطاط است.

کارنامه عملکرد جهان اسلام نیز، همان‌طور که شهرهایی مانند تهران و قاهره گواهی می‌دهند، چندان درخشان‌تر نیست. علاوه بر این نه‌تنها کشورهایی که در گذشته کمونیست بودند مانند اتحاد شوروی، و یا هنوز نیز کمونیست هستند مانند چین، اعتنایی به بحران محیط زیست نداشتند و آن را بیماری نظام سرمایه‌داری می‌خواندند، بلکه در کشورهایی که ظاهراً در تصمیمات خود دربارهٔ محیط زیست آزادند می‌توان فجایع طبیعی بسیاری در مورد محیط زیست مشاهده کرد.

اما بررسی دقیق‌تر این جوامع نشان می‌دهد که آزادی مزبور نه‌تنها حقیقی نیست بلکه ظاهری است. جوامع شرقی اجباراً وارد جرگه «نظام اقتصاد» جهانی شده‌اند و در این چهارچوب جز اینکه الگوهای به اصطلاح «توسعه» را که در غرب تدوین شده و فلسفه و ادیان شرق در آنها نقشی ندارند دنبال کنند، چندان حق اختیار و انتخاب ندارند. همچنین ملاحظات اجتماعی و سیاسی دیگری نیز در کار است که کم‌اهمیت‌ترین آنها ازدیاد جمعیت است. این خود دستاورد مستقیم طب و داروهای جدید است و نقش تعیین‌کننده‌ای در تصمیمات مربوط به محیط زیست ایفا می‌کند؛ تصمیماتی که اغلب با بی‌تفاوتی به اعتقادات دینی اتخاذ می‌شود، هرچند که مسئلهٔ تنظیم خانواده عواقب مستقیم دینی دارد و موجب پیدایش مجادلات دینی و واکنش‌های گوناگونی شده است که در نقاط مختلف جهان شاهد آن هستیم.

افزون بر این طی دو قرن گذشته ادیان غیرغربی بیشتر نیروی خود را صرف

حفظ موجودیت خود در برابر حملات از دو سو یعنی از جانب دنیاگرایان و فعالیت‌های مبلغان مسیحی کرده‌اند و تنها در این اواخر است که به اهمیت چالش بحران محیط زیست واقف شده‌اند. به همین دلیل با وجود اینکه منابع عظیمی برای این منظور در اختیار دارند واکنش آنها تاکنون بسیار ضعیف بوده است. بحث دربارهٔ برخی از پاسخ‌های ادیان مزبور در اینجا ضرورت دارد. لیکن قبل از آن لازم است تأکید کنیم که بحران محیط زیست نتیجه تحولات مهمی است، که به‌طور عمده در غرب صورت گرفته و پیامد آن اتخاذ نگرشی عرفی و غیردینی به طبیعت و پیدایش علوم تجربی و صنایعی است که «ابداعات» بی‌پایان آن با مصرف‌گرایی عجین شده و سراسر کرهٔ زمین را فراگرفته است. اما به استثنای ژاپن، این دنیای شرق است که در آن سوی این رابطه تقریباً همیشه مصرف کننده این ابداعات و تغییرات است. دستورکار همیشه توسط غرب تعیین می‌شود و دیگران تنها به آن پاسخ می‌دهند. در نتیجه هم مشارکت ادیان غرب در امر بحران محیط زیست و هم پاسخ آنان به این بحران از بسیاری جهات اساسی با ادیان غیرغربی تفاوت دارد، البته عوامل دیگری همچون قدرت ایمان و نقش رعایت شعائر دینی، اعتقاد به نگرش دینی بر نظام طبیعت و در دسترس بودن نظریات اصیل و مستند متافیزیکی و کیهان‌شناسی در عالم شرق و جهان غرب نیز درکار است.

نخست بهتر است که به ادیان سرخپوستان آمریکا بپردازیم. البته در غرب این ادیان به دلیل اینکه تجددگرا نیستند در زمرهٔ ادیان غربی به‌شمار نمی‌آیند، اما بحران محیط زیست موجب شده است که ادیان سنتی سرخپوستان هم در میان خود آنان و هم در نظر جهانیان وجهه و اعتبار خاصی پیدا کند. با وجود تفاوت‌های بسیار میان سرخپوستان مناطق مختلف، همگی آنان احترام عمیقی به طبیعت به‌مثابهٔ جلوه‌گاه حضور خداوند قائلند، با تمام وجوه و اشکال حیات احساس قرابت و همبستگی می‌کنند، به آسمان به‌عنوان پدر روحانی و به زمین به‌عنوان مادر مقدس احترام می‌گذارند، برای زمین احترام قائلند و نسبت به اماکن مقدس احساس قیمومیت می‌کنند، به پیوند مستقیم با همهٔ حیوانات

اعتقاد دارند و نه‌تنها از لحاظ زیست‌شناختی، بلکه به‌عنوان تجسم اعیان ثابته این پیوند را تجربه می‌کنند. این تعالیم و دیگر آموزش‌های مشابه آنها که برخی در فصل دوم شرح داده شد بارها رهبران گوناگون سرخپوستان به آن تأکید کرده‌اند.(۱۰۱) اندرزهایی که به مراقبت از زمین توصیه می‌کند از قبیل سخنان رئیس قبیله سیاتل اغلب توسط غیر سرخپوستان آمریکا که طرفدار حمایت از محیط زیست هستند نیز تکرار می‌شود. در حقیقت می‌توان گفت که بحران محیط زیست به‌طور غیرمستقیم و حتی در خلال خرابی‌هایی که بر بیشتر سرزمین‌های سرخپوستان وارد ساخته موقعیتی برای احیاء دین آنان و ادیان اولیه در هاوایی، در جزایر جنوبی و جنوب شرقی اقیانوس اطلس (پلی نزیا)، استرالیا، آفریقا و تقریباً در همهٔ نقاط دیگر که ادیان اولیه هنوز حیات دارند فراهم آورده است. پیروان این ادیان خود را حافظان زمین می‌خوانند و به همین جهت بسیاری از پشتیبانان حفاظت از محیط زیست را به خود جلب کرده‌اند. موج جدید آیین نو- شمنی در آمریکا، هرچند به درستی با مخالفت نمایندگان اصیل ادیان سرخپوستان روبه‌روست، اما خود تا حد قابل ملاحظه‌ای حاصل بحران محیط زیست و اشراف به اهمیت طبیعت است که در برخی محافل احیا شده است. هرچند این آگاهی همیشه از مجراهای اصیل هدایت نمی‌شود.

با وجود اینکه آیین کنفسیوس چند قرن متوالی در چین افول کرده بود طی چند سال گذشته شاهد احیاء آن بوده‌ایم. در حال حاضر بسیاری از ناظران تمدن بیشتر مناطق کرانه‌های اقیانوس کبیر در آسیا و حتی تمدن ژاپن را در شمار تمدن‌هایی قلمداد می‌کنند که عناصری از آیین کنفسیوس را دربردارد. اخیراً هم متفکرین آیین کنفسیوس و هم دانشمندان غربی که به این آیین علاقه‌مندند پاسخ‌هایی بر مبنای تعالیم کنفسیوس به بحران محیط زیست ارائه داده‌اند. یک دانشمند صاحب‌نظر در آیین کنفسیوس همچون تووی- مینگ[1] تأکید دارد که در

1. Tuwei-ming

فلسفهٔ کنفسیوس و به‌ویژه در فلسفهٔ نوکنفسیوسی «همهٔ اشکال وجود به‌عنوان مجموعه حیات با هم پیوند وجودی دارند».(۱۰۲) از دیدگاه واحد کیهانی که با نظریهٔ رایج در غرب مبنی بر دوگانگی ذهن و ماده مخالف است، چی هم ماده و هم نیروست. در باب فلاسفهٔ چین و نگرش آنان دربارهٔ نظام هماهنگ طبیعت که در حکم فلسفهٔ روابط انسان با محیط زیست طبیعی است، تووی مینگ بر اهمیت زیست‌شناختی و نه فیزیک تأکید می‌کند.(۱۰۳) بنابراین پاسخ وی به تعبیری احیای جریان‌های فلسفی کلی طبیعت در تفکر کلاسیک چین، مخصوصاً فلسفهٔ نوکنفسیوسی و نیز تائوییسم است که برخی از ویژگی‌های آن در فصل دوم شرح داده شد.

پروفسور مری تاکر[1] یکی از محققان غرب و از ستایشگران آیین کنفسیوس به منظور یافتن پاسخی به نظریهٔ مکانیکی عالم همین خط فکری را از دیدگاه آیین نوکنفسیوس که بر عالم به‌عنوان یک مجموعه ذی‌حیات می‌نگرد دنبال می‌کند.(۱۰۴) به نظر وی این نگرش از یک سو مانع تفوق بینش انسان‌مدار بر کیهان می‌شود که این چنین مسئول انهدام افسارگسیختهٔ طبیعت به دست بشر جدید است و از سوی دیگر با تأیید مجدد توازن عمیق میان انسان و عناصر، چهار فصل، رنگ‌ها، جهات مکانی و غیره بیش از پیش بر توازن میان عالم صغیر و عالم کبیر تأکید می‌کند.(۱۰۵) منشأ این نوع تفکر را باید در آی چینگ جست‌وجو کرد. بسیاری از صاحب‌نظران و از جمله تونگ چانگ شو[2] متفکر سلسله هان نیز بر آن تأکید داشته‌اند و به کنفسیوس هم به ارث رسیده است. این نگرش همچون تفکر چینی چندان علاقه‌ای به منشأ کیهان نداشت، بلکه به مجموع کل ذی‌حیات آن علاقه‌مند بود. از این دیدگاه بنی‌آدم همراه با عالم طبیعت زنجیر عظیم هستی را تشکیل می‌دهد که زنده و پویاست و چی به آنان

---

۱. Mary Tucher استاد ادیان در دانشگاه باکنل (Bucknell) در لوییزبرگ ایالت پنسیلوانیا در آمریکاست و تحقیقات باارزشی دربارهٔ آیین کنفسیوس و محیط زیست به‌عمل آورده است(م).

2. Tung chung- shu

وحدت می‌بخشد. حیات در یک روند دایمی تحول قرار دارد و انسان موظف است اعمال خود را با این تحولات هماهنگ سازد.

تاکر همچنین تأکید دارد که در آیین نوکنفسیوسی رشد و اعتلا تنها در چهارچوب این نگرش خاص از طبیعت قابل درک است. جامعیت کل کیهان تأثیر مستقیمی بر شکل‌گیری اخلاقی و معنوی انسان دارد و قانونمندی‌های اخلاقی و کیهانی از هم ناگسستنی‌اند. انسان با زمین و آسمان یعنی عالم ملک و ملکوت یک پیکر واحد است. تاکر این نظریه را انسان‌کیهانی[1] و نه انسان‌مدار[2] می‌نامد. این نظریه توسط چانگ تسای[3] متفکر پیرو آیین نوکنفسیوس در قرن یازدهم نیز تأیید شده و وی در مکتوب غربی[4] به آن پرداخته است. وی در این کتاب می‌گوید:

آسمان پدرم و زمین مادر من است
و هر ذره‌ای که بین این دو قرار دارد.
پس هرآنچه در سراسر زمین گسترده است پیکر من است،
و آنچه کیهان را هدایت می‌کند طبیعت من است.
همهٔ انسان‌ها خواهر و برادرم و همهٔ اشیا همنشینان من هستند.(۱۰۶)

تاکر همچنین به اهمیت رابطهٔ میان فلسفهٔ طبیعت، فضایل و اخلاقیات که در آیین کنفسیوس مقام اساسی دارد و در آیین نو-کنفسیوس نیز به‌عنوان راه‌حل بحران موجود در محیط زیست تدوین شده است، اشاره می‌کند. به جای تأکید بر خردگرایی و انسانگرایی که روشنگری اروپا در آیین کنفسیوس -که اجتماعی‌ترین سنت دینی خاور دور است- می‌دید، تاکر به اهمیت بررسی جدی و همه‌جانبه آیین کنفسیوس بسیار تأکید دارد.

حال بهتر است به همسایه چین یعنی هند بپردازیم که طی چند سال اخیر در نتیجه فاجعه شهر بوپال[5] و انحطاط سریع شرایط محیط زیست در بیشتر

1. anthropocosmic
2. anthropocentric
3. Chang Tsai
4. *Western Inscription*
5. Bhopal

شهرهای بزرگ و حتی شهرهای کوچک این کشور ناگهان آگاهی عمیقی دربارهٔ محیط زیست پیدا شده است. متأسفانه با وجود درگیری شدید در اختلافات قومی و دینی، هم هندوان و هم مسلمانان هر دو در انهدام محیط زیست مشترک‌شان با هم وحدت عمل دارند، اما هیچ‌یک از طرفین تاکنون نتوانسته‌اند در پرتو میراث غنی معنوی و متافیزیکی‌شان راه حلی عملی مبتنی بر دین برای رویارویی با این خطرناک‌ترین بحران هند ارائه کنند.(۱۰۷) تا آنجاکه آیین هندو مدنظر است نویسندگان متعددی سعی داشته‌اند که به اصل عدم خشونت و یا عدم مداخله[1] در باب طبیعت توسل جویند، اصلی که گاندی در زمینه سیاسی از آن استفاده کرد، اما می‌توان از آن برای تنظیم رابطه انسان با طبیعت نیز بهره جست. این اصل در حقیقت پایه آرمانی آیین جین برای عدم دخالت در روند طبیعت است.(۱۰۸) اصل عدم خشونت در کشوری وسیع همچون هند با آن جمعیت عظیم به‌طور کامل تحقق‌پذیر نیست، اما بسیاری بر این اصل به‌عنوان اصل آرمانی آیین هندو در برخورد با طبیعت و اساس اخلاقیات طبیعت از دیدگاه آیین هندو تأکید می‌ورزند. برخی دیگر کوشش کرده‌اند که بر مفهوم عدم خشونت از دیدگاه گاندی همراه با نگرش اقتصادی وی که براقتصاد روستایی، مبتنی بر سلامت محیط زیست استوار است بپردازند. این گروه به مخالفت با صنایع جدید که منبع اصلی انهدام جهان طبیعت است برخاسته‌اند.

در زمینهٔ نظری توجه خاصی به عنصر مؤنث در آیین هندو همچون پراکرتی[2] و شاکتی[3] به‌ویژه در رابطه با قطب مادی کیهان و مفهوم زمین به‌عنوان مادر معطوف شده است. برخلاف مثله کردن الهیات سنتی که در برخی از مکاتب الهیات بوم‌شناختی در مسیحیت مشاهده می‌شود در چهارچوب آیین هندو چنین عملی مستلزم احیای ابعاد خاصی از سنت است، اما برخی از زنان نویسنده در هند این مفاهیم را همراه با انتقادات فمینیسم غربی از عنصر مذکر و

1. ahisma
2. Prakrti
3. Sakti

«پدرسالاری» مورد استفاده قرار داده‌اند.(۱۰۹) در این باب جالب است به جریان عملی چیپکو[1] اشاره کنیم که توسط زنان آغاز شد و از سال ۱۹۷۷ تاکنون با کشیدن زنجیری به دور درختان به منظور جلوگیری از بریده شدن آنها نهضت قدیمی‌تری را برای حفظ درختان و جنگل‌ها حیات تازه‌ای بخشیده است. این جنبش مهم برای حفاظت محیط زیست اعضای چندی نیز از میان مردان دارد، اما به‌طور عمده متشکل از زنانی است که حفاظت از محیط زیست را وظیفه اصلی خود می‌دانند.(۱۱۰)

در مجموع پاسخ آیین هندو به بحران محیط زیست، تا امروز به‌طور عمده پاسخی اخلاقی بوده است. برخی از این پاسخ‌ها برخلاف ابداعاتی که گاه در غرب مشاهده می‌شود بر اساس مضامینی از اساطیر هندی تدوین شده است، اما با وجود اینکه منابع بسیار غنی برای تدوین فلسفهٔ محیط زیست از دیدگاه آیین هندو مورد توجه قرار گرفته است (۱۱۱) لیکن شخصیت‌های راست آیین و مهم فکری آیین هندو هنوز به امر تدوین پاسخی جامع و اصیل از این دیدگاه نپرداخته‌اند. تا آنجا که هندوان متجدد مدنظراند آنان، بدون اینکه بر آرای اصیل هندو به‌عنوان نگرشی مستقل و یا مخالف آرای علمی جاری تأکید کنند، به‌طور عمده فرمول‌بندی‌های غربی را تکرار کرده گاه به آنها رنگ بومی و هندی بخشیده‌اند. برخلاف بینش سنتی هند، از پایان قرن نوزدهم تا به امروز ویژگی شاخص بخش اعظم تفکر در این کشور غالباً و به طرز بسیار تصنعی در مسیر «هماهنگی و همگامی» با هر موضوعی که مد علمی روز باشد سیر کرده است.

هنگامی که به دین بودایی می‌پردازیم، به‌ویژه تا آنجا که تأکید بر اخلاقیات مدنظر است، با وضعی شبیه آنچه بر آیین هندو حاکم است مواجه می‌شویم. بسیاری از نویسندگانی که به آیین بودا پرداخته‌اند اغلب به متافیزیک روی می‌کنند. از این دیدگاه صورت همان خلا تُهیّت است. ادراک سنتی آیین بودا از حقیقت در نماد خلأ تجسم می‌یابد.(۱۱۲) دانشمندان غربی و صاحب‌نظران آیین

---

1. Chipko

بودا سال‌های متمادی به بحث دربارهٔ نظریات ذن و نیز به بررسی انتقاد بوداییان از علوم جدید پرداخته‌اند. (۱۱۳) در عین حال تأثیرات عقاید آیین بودایی در زمینهٔ تدوین نوعی نظام اقتصادی مسالمت‌آمیز در باب محیط زیست در غرب توجه بسیاری را به خود جلب کرده است، (۱۱۴) اما با این همه اصل پاسخ آیین بودا به بحران محیط زیست تنها به تأکید بر اخلاقیات بودایی محدود بوده است. حتی دالایی لاما با آنکه پیوسته بر قرابت و پیوند همهٔ پدیده‌ها در آیین بودا تأکید می‌ورزد تنها به صحبت دربارهٔ اخلاقیات حفظ محیط زیست همچون مسئولیت اخلاقی انسان به حفاظت و مراقبت از خانه و کاشانه خویش بسنده کرده است. وی می‌نویسد که «مراقبت از کرهٔ زمین امر مهم یا قدسی و مقدسی نیست. این امر درست در حکم مراقبت از خانه و کاشانه است. انسان خانه و کره دیگری غیر از زمین در اختیار ندارد. (۱۱۵) همچون بسیاری دیگر از مقامات بودایی، وی نیز بر اهمیت نظریهٔ سنتی آیین بودا یعنی رأفت و رحمت بر تمام اشیا که در مفهوم بودیساتاوا[1] تبلور می‌یابد و نیز بر ضرورت کسب دانش و بصیرت [دربارهٔ طبیعت] تأکید می‌کند.

نویسندگان گوناگون سعی داشته‌اند که به آن جنبه‌های دین بودا که به تخطئه کیهان‌شناسی نمی‌پردازد و نگرش خاصی دربارهٔ طبیعت در بردارد و برای شرایط عصر حاضر بسیار مناسب است بپردازند. بیشتر این مکاتب را باید در ماهایانا و به‌ویژه در تاثاگاتاگاربا[2] و الایاوجنانا[3] که مکمل یکدیگرند جست‌وجو کرد. این دو مکتب تنویر و نیل به مقام بودا را برای همهٔ اشیا و پدیده‌ها امکان‌پذیر می‌دانند. (۱۱۶) این مکاتب در عین حال بر چالش آیین بودا، علیه تکبر انسان و مفهوم انسان‌گرایانه انسانیت که پس از رنسانس در غرب پدید آمد و مانع درک وابستگی متقابل همهٔ اشیا و پدیده‌ها به یکدیگر می‌شود تأکید دارند. همچنین آگاهی آیین بودا نه‌تنها تلویحاً متضمن پذیرش پوچ بودن همهٔ اشیا، بلکه اعتقاد به وحدت همهٔ پدیده‌ها در یک جسم کل است که با دارماکایا[4] یکی است. (۱۱۷)

---

1. Bodhisattvas
2. Tathagatagarbha
3. Alayavignana
4. Dharmakaya

نظریهٔ سنتی دین بودایی یعنی دارما که در فصل دوم و در باب نظام طبیعت به تفصیل شرح داده شد و به‌مثابهٔ مفهومی کلیدی در تدوین فلسفهٔ محیط زیست از دیدگاه آیین بودا نیز احیا شده است. همچنین برخی از متفکرین این مفهوم سنتی را با عقاید و نظریات جدید دربارهٔ طبیعت و از جمله با نظریهٔ گایا[1] درآمیخته‌اند.(۱۱۸) دارما از یکسو به‌عنوان قانون یا اصل اشیا تلقی می‌شود که در مورد پدیده‌ها باید به آن اشراف داشت. از سوی دیگر فریضه‌ای است برای انسان که به همهٔ مخلوقات عالم رأفت داشته باشد و در مقام حامی و حافظ جهان طبیعت عمل کند. در اینجا باز به بعد اخلاقی به‌ویژه توسط بیشتر نویسندگان بودایی تأکید شده است.

در کشورهای بودایی مذهب، همچنان‌که در هندوستان هندو مذهب کوشش به عمل آمده است که آگاهی بیشتری دربارهٔ بحران محیط زیست ایجاد گردد و به مردم عادی کمک شود تا کمتر روش تهاجمی نسبت به طبیعت اتخاذ کنند.(۱۱۹) اکثر مقامات دینی محلی به لزوم حفظ حرمت زندگی که بخشی از نگرش سنتی آیین بودا به زندگی و به‌ویژه در رابطه با کلیه موجودات جاندار است عمیقاً تأکید داشته‌اند.(۱۲۰) البته عامل علم و جهالت و بصیرت نیز در این رابطه نقش حیاتی دارد. بسیاری نیز بر لزوم مهارساختن عناصری چون طمع و تمنیات کاذب نفس تأکید کرده‌اند، عناصری که بخش اساسی ریشه‌های بحران محیط زیست است.(۱۲۱)

حال به جهان اسلام بپردازیم. در اینجا نیز به شرایطی شبیه جهان هندوئیسم و بودایی برخورد می‌کنیم. به این معنی که مقامات سنت‌گرا در جهان اسلام تا همین اواخر توجهی به بحران محیط زیست معطوف نداشته‌اند و در حال حاضر نیز بیشتر از بعد اخلاقی به این بحران می‌نگرند، اما در اینجا با شرایط دیگری روبه‌رو هستیم که در بطن آن تفاوت اساسی میان علوم اسلامی و علوم غربی به‌طور جدی مدنظر قرار گرفته است. این موضوع در حقیقت یکی از

1. Gaia

مسائل عمدهٔ مجامع فکری اسلامی در عصر حاضر است. بحث دربارهٔ علوم اسلامی به‌عنوان مجموعه‌ای از میراث علمی که می‌تواند بدیلی در برابر نظریهٔ علوم جدید نسبت به طبیعت ارائه دهد میان مسلمانان به مراتب بیشتر از توجه هندوان به علوم هندو یا پیروان آیین کنفسیوس به علوم این آیین است. البته این توجه در آیین هندو یا بودایی و یا در سایر ادیان شرقی نیز به هیچ‌وجه غایب نیست، اما در عمق و وسعت دغدغهٔ آن به‌طور محسوسی متفاوت است. در جهان اسلام از آنجاکه از دههٔ ۱۹۶۰ شیوهٔ غربی مطالعهٔ علوم اسلامی مورد چالش قرار گرفته و ضرورت بازنگری علوم اسلامی از دیدگاه اسلام مطرح شده است[۱۲۲] موضوع ارائهٔ بدیلی برای شناخت طبیعت همچنان زنده نگه داشته شده و طی سال‌های اخیر نتایج آن در باب محیط زیست بیش از پیش اهمیت یافته است.[۱۲۳] همچنین توجه فزاینده‌ای به تدوین مجدد کیهان‌شناسی سنتی به‌ویژه از سوی مابعدالطبیعه‌دانان مسلمان، فلاسفه و عرفا ابراز شده است. این دانشمندان به بررسی و ارائه ابعاد مختلف نگرش اسلام به نظام طبیعت پرداخته‌اند.[۱۲۴]

لیکن با وجود این همه توجه و تفکر، پاسخ جهان اسلام به بحران محیط زیست نیز بیشتر اخلاقی بوده و به‌طور عمده به مسائل فوری پرداخته است. این شیوه مشابه بسیاری از کشورهای شرقی است که در طیف مصرف‌کننده فن‌آوری جدید و کالاهای اقتصاد جهانی بیش از پیش به سوی مصرف‌گرایی کشیده شده‌اند.[۱۲۵] در مورد ضرورت حفظ و مراقبت از منابع آب، خاک و جنگل‌ها علمای دین به آیات قرآن اشاره کرده و به فقه و شریعت اسلام به‌عنوان اصول اخلاقی رفتار با محیط زیست متوسل شده‌اند. این شیوه از بسیاری جهات به توسل متفکران یهودی به عرفان (قباله) و شریعت دین یهود (حلاخه) شبیه است. مطالعه دقیق شریعت و فقه در رابطه با محیط زیست در حدود یک دهه قبل توسط س. وقار احمد حسینی مطرح شد. فعالیت‌های وی از آن پس تاکنون بر بسیاری از اقداماتی که در جهت ارائهٔ پاسخی برای حل بحران محیط زیست مبتنی بر شرایع اسلامی به عمل آمده، به‌ویژه در عربستان سعودی و دیگر مناطقی که در آن شریعت هنوز عمیقاً حاکم است، تأثیر داشته است.[۱۲۶]

همچنان‌که در مسیحیت و دین یهود در این عصر مشاهده می‌کنیم، در اسلام نیز موضوع مسئولیت انسان در مقام خلیفةالله فی‌الارض، آیینه انعکاس نشانه‌های قدرت الهی و پیوسته در حال حمد خداوند[۱۲۷] اغلب مکرراً مطرح می‌شود.[۱۲۸] برخی از علمای مسلمان یا مقامات رسمی دینی و صاحب‌نظران علوم اسلامی از قبیل شیخ احمد کیفتارو[1] و مفتی اعظم سوریه که دربارهٔ این موضوع سخن گفته‌اند در عین حال بر مسئلهٔ مسئولیت انسان در جهانی که نه متعلق به بشر، بلکه از آن خداوند است و حق انسان نسبت به آن تنها در مقام خلیفةالله و نه مخلوقی مستقل است نیز تأکید کرده‌اند.[۱۲۹]

همچنین گروهی از دانشمندان مسلمان به رابطه میان «ارزش‌ها»ی علوم و فنون جدید که کاربرد آنها مستقیماً مسئول و عامل بحران محیط زیست است آگاهی و توجه بسیار مبذول داشته و با این نیت که ارزش‌های اسلامی را در برخورد مسلمانان با محیط طبیعت جایگزین ارزش‌های غربی کنند با نظر منتقدانه در این زمینه مطالبی نیز نگاشته‌اند. نمونه‌ای از این دانشمندان پرویز منظور است که معتقد است «شناخت طبیعت جزء لاینجزای جهان‌بینی دینی است»[۱۳۰] و اطمینان دارد که تنها راه‌حل بحران محیط زیست، اشاعهٔ ارزش‌های اسلامی است.

پرویز منظور به درستی از این امر شکوه دارد، که چرا اسلام معمولاً در مباحث جاری دربارهٔ دین و محیط زیست نادیده گرفته می‌شود. در گفت‌وگوهایی که در غرب دربارهٔ توحید و بحران محیط زیست انجام می‌شود و در آنها اغلب به دلایلی که ذکر شد توحید مورد انتقاد قرار می‌گیرد عملاً سخنی از اسلام به میان نمی‌آید، مگر موقعی که به‌عنوان عضوی از خانواده ادیان توحیدی آماج انتقاد قرار گیرد. کسی نمی‌داند که این امر ناشی از جهل است یا تکبر. از بیش از یک میلیارد جمعیت مسلمان دنیا سخنی به میان نمی‌آید. اسلام دینی است که به تعالی اصل الهی اعتقاد دارد و به‌طور سنتی در جهانی زندگی

1. Kiftaru

کرده است که جن و پری و دیگر موجودات آسمانی نیز در آنها حضور دارند. دینی است که از دیدگاه آن همهٔ اشیای ذی‌حیات و تحت فرمان خداوندند و حق سلطه انسان بر طبیعت محدود شده است، دینی است که در آن هدف مطالعه طبیعت نه قدرت و سلطه بر عالم طبیعت، بلکه همیشه شناخت حکمت خداست. با این حال هیچ اشاره‌ای به این حقایق نمی‌شود.

افزون بر این اسلام، دست کم پیش از تفوق تجددگرایی، بدون اینکه به هماهنگی نظم طبیعت و محیط زیست خدشه‌ای وارد سازد موجب ایجاد نظامی شده است که عناصر فمینیست از روی توهین آن را به اصطلاح «پدرسالارانه» می‌نامند، اما در حقیقت این نظام هماهنگی در رابطه با طبیعت ایجاد کرده که با دیگر ادیان که بر اساس «مادر سالارانه» و یا اصول دیگری بنیان دارند برابری می‌کند. دیدگاه‌های اسلام البته در قالب سنتی و نه مدرنیستی و یا متعصبانه آن در تدوین گفت‌وگوهای فعلی که میان سنت‌گرایان مسیحی و یهودی جریان دارد و بدیل‌هایی که از هرگوشه و کنار ارائه می‌شود اهمیت بسیار دارد. همان‌گونه که منظور نیز به درستی اشاره کرده است، عدم حضور اسلام در غرب و در گفت‌وگوهای اخیر دربارهٔ دین و محیط زیست بسیار مایهٔ تأسف است.

پرویز منظور سپس به بررسی سند پیوند میان اخلاق اسلامی و جهان طبیعت می‌پردازد و معتقد است که «بر اساس رسالت اصلی بشر انباشتن جهان طبیعت با اخلاق مبتنی بر وحی است»[۱۳۱] و اسلام راه‌حل‌هایی «مبتنی بر توحید» برای حل بحران محیط زیست در اختیار دارد. وی به چند اصل اسلامی اشاره می‌کند و معتقد است که توجه به این اصول برای ارائه پاسخی به بحران موجود ضروری است. این اصول عبارتند از توحید (به مفهوم پیوند و وابستگی پدیده‌ها به یکدیگر)، خلافت انسان بر زمین، امانت (انسان در مقام امانت‌دار طبیعت)، شریعت (که وی از آن به اخلاق و نه فقه تعبیر می‌کند)، عدل و اعتدال، به نظر وی این اصول عناصر متشکله ادراک اسلام از محیط زیست است. افزون بر این طبیعت خود پر از نشانه‌های قدرت خداوند است و شناخت این نشانه‌ها خود عملی عبادی است.[۱۳۲]

برخلاف بسیاری دیگر از متفکران اسلامی که ذهنشان آغشته از علم‌زدگی است و کوشش دارند این علم‌زدگی را با چنان نگرشی در مورد تعالی طبیعت ترکیب کنند که دست عناصر غیردینی را برای یک برخورد کاملاً عرفی به مطالعه طبیعت بازگذارد، منظور برحیاتی بودن نگرش اسلام بر تقدس طبیعت پافشاری دارد. وی میان تقدیس طبیعت و به مقام الوهیت رساندن آن تمایز قائل است و معتقد است که اسلام مدافع عدم الوهیت طبیعت است، ولی با تقدس‌زدایی آن نیز مخالف است. تنها خداوند است که مقام خدایی دارد. در حقیقت وی کاملاً به این نکته اشراف دارد که تقدس‌زدایی طبیعت در حکم تقدس‌زدایی از انسان و در نهایت به پستی و خفت کشانیدن اوست.

به این ترتیب در جهان اسلام در عین حال که محیط زیست همچنان رو به انحطاط است و توجه چندانی از سوی مقامات مذهبی به این موضوع نمی‌شود با این حال کوشش‌هایی برای ارائهٔ راه‌حلی، مبتنی بر اسلام برای رویارویی با این بحران به عمل آمده است، اما هرچند برخی از متفکرین تلاش‌هایی برای احیای کیهان‌شناسی سنتی اسلام و شناخت نظام طبیعت به عمل آورده و همراه با آن به انتقاد از ادراک علمی جدید به‌عنوان تنها ملاک معتبر شناخت طبیعت پرداخته‌اند، دیگران اغلب به اخلاق و فقه‌اسلامی روی آورده‌اند. مفاهیم قرآنی بسیار و از جمله آنچه قبلاً ذکر شد مجدداً مطرح شده و مورد توجه قرار گرفته است، اما از سوی هیچ‌یک از متفکران برجسته مسلمان در پاسخ به چالش بحران محیط زیست کوششی در جهت تغییر شناخت از طبیعت و یا از ماهیت خداوند به عمل نیامده است. از دیدگاه مسلمانان امروزی الله همچنان استوار بر عرش تکیه زده و به حکمفروایی بر عالم مشغول است. از این نظر وضع جهان اسلام با مسیحیت تفاوت دارد. موقعیت اسلام بیشتر شبیه دیگر ادیان شرقی است که در آن مقامات دین به جای اینکه الهیات و تصویر نوینی از خداوند بر اساس یافته‌های علوم کمّی و طولی، علومی که کاربرد آن موجب این چنین لطماتی به محیط زیست شده است، ارائه کنند تنها سعی کرده‌اند ابعاد خاصی از سنت دینی را احیاء کنند که قبلاً کمتر مورد توجه قرار می‌گرفت.

مقایسه و تقابل

پاسخ ادیان غربی و مقایسه آنها با ادیان دیگر نقاط دنیا حاکی از وجود شباهت‌ها و تفاوت‌هایی است که لازم است به‌وضوح نشان داده شوند تا بتوان امکان احیاء ادراک دینی نظام طبیعت را در سطح جهانی بهتر درک کرد. واکنش‌های غرب که برخی نمونه‌های آن قبلاً مورد بررسی قرار گرفت به‌طور کلی نظریهٔ علوم را دربارهٔ طبیعت می‌پذیرد و بر غیردینی بودن کیهان صحه می‌گذارد. این موضع همراه با فقر معنوی درونی جهان جدید بیش از هر عامل دیگری مسئول بحران موجود در محیط زیست است. علی‌رغم چهره‌هایی چون میلوش و شرارد بیشتر متفکران دینی غرب تعریف عصر روشنگری عقل و نظریهٔ تکامل را به‌عنوان «سرگذشت حقیقی کیهان»[۱۳۳] پذیرفته‌اند. عوالم بالاتر وجود و تجسم مادی حقایق والاتر که امری جهان‌شمول در کیهان‌شناسی سنتی است به‌ندرت تأیید شده، بلکه با رد انتقادات متفکرینی چون آرنولد توین‌بی یا لین وایت کوشش به عمل آمده است که تعالیم سنتی مسیحیت از جمله عرفان مسیحی نه از «بالا» بلکه به‌طور عمده از «پایین» تبیین شود. آنهایی که به انتقاد از نظریهٔ تکامل داروین پرداخته‌اند اغلب در مجامع عمده فکری جدی گرفته نشده و به «بنیادگرایانی» شهرت یافته‌اند که هنوز به مسائل دینی علاقه مندند، در صورتی که پوچی‌های متافیزیکی، منطقی و حتی علمی نظریهٔ تکامل که امروزه مورد بحث دانشمندان است به‌ندرت مورد توجه و مدنظر نویسندگان مشهور در زمینه الهیات قرار گرفته است.[۱۳۴]

اساساً اگر انهدام محیط زیست خود بخشی از روند تکامل است مشکل می‌توان درک کرد که انهدام آن اهمیت داشته باشد. اگر بشری که به انهدام طبیعت دست می‌زند خود چیزی جز حاصل همان روند نیست، پس چگونه می‌توان ارزش غایی برای هیچ پدیده‌ای قائل شد؟ اگر هدف و غایتی در طبیعت نیست چرا انهدام محیط زیست اهمیت دارد؟ از دیدگاه دینی نظام طبیعت همهٔ مخلوقات این دنیا، بلکه در حقیقت کلیه صور وجود، اشکال گوناگون تجلی

خلاقیت الهی و نمایانگر جزئی از آن ارزش غایی‌اند، زیرا آیینهٔ انعکاس خداوند در عالم صیرورت‌اند و منشأ آنان همگی در خداوند قیوم است.

اگر تمام آثار رافائل و ال گرکو[1] در موزه‌های مختلف حفظ شود، اما کلیهٔ نقاشی‌های رامبراند نابود شود، انسان تجددزده به سادگی درک می‌کند که لطمه جبران‌ناپذیری به میراث هنری غرب وارد شده است. دلیل چنین برخوردی این است که این آثار برجسته هنری غایتی دارند. در سطحی والاتر و غیرقابل تصور از حقیقت، هر موجودی خود به‌مثابهٔ یک اثر کامل هنری است که به تمام و کمال پرداخته دست هنرمندی بزرگ است، حتی انسان تجددزده نیز با وجود انقیاد فکری در برابر نظریهٔ تکامل، نسبت به هر موجودی به‌عنوان یک اثر هنری با کمال ویژهٔ خود، نوعی ستایش «غریزی» در قلب خود احساس می‌کند. فراتر از ملاحظات طبیعی انسان‌ها از معدوم شدن هر موجودی غمگین می‌شوند، اما اگر تکامل جدی گرفته شود در جریان روند رودخانه تکامل هر موجود تنها یک عنصر است بدون اینکه ارزش غایی داشته باشد. در حقیقت اگر کسی نظریهٔ رایج تکامل را بپذیرد مشکل می‌توان از حق حیات مخلوقات دفاع کرد، مگر اینکه به احساسات و یا مصلحت طبیعی متوسل شد، و این دو واکنش هر دو از لحاظ دینی بی‌ربط است.

علاوه بر این بسیاری از طرفداران الهیات بوم‌شناختی و نیز فلاسفه طبیعت در حال حاضر هنوز به‌طور جدی از تیلهارد دو شاردن پیروی می‌کنند که کوشش داشت از نظریهٔ تکامل دینی دفاع کند.(۱۳۵) درک این موضوع حتی بیش از پیش مشکل است زیرا تیلهارد دو شاردن نه‌تنها از تکامل دینی دفاع کرد، بلکه در عین حال مدافع بزرگ صنایع جدید بوده و در نتیجه بر انهدام همه‌جانبهٔ محیط زیست به‌دست این صنایع صحه گذاشته است. از دیدگاه وی انبوه دودی که هوای مطبوع دره‌ای را آلوده می‌کند نشانه پیشرفت و تکامل به‌سوی دنیای امروزی است. شگفت نیست که مدافعان آن‌گونه الهیات

1. El-Grecos

بوم‌شناختی تأثیری چنین ناچیز بر روند سریع حرکت صنایع جدید به سوی انهدام کره زمین داشته‌اند.

همچنین برخی از جریان‌های موجود در زمینه بحران محیط زیست سعی داشته‌اند برای توجیه نظریات جدید خود آنچه را که از مسیحیت سنتی باقی مانده تغییر دهند و یا به عناصر فراموش شده مسیحیت پناه ببرند و آن عناصر را ـ البته نه در چهارچوب مسیحیت سنتی بلکه در مخالفت با آن ـ احیا کنند. البته در این زمینه استثناهایی چون فیلیپ شرارد نیز وجود دارد، که کوشش داشته آموزه‌های فراموش شده مسیحیت راست‌آیین را در چهارچوب مسیحیت و نه در مخالفت با آن احیا کند. مسیحیت غالباً نه به خاطر غفلت از الهیات بوم‌شناختی در قرون گذشته و تسلیم نظام طبیعت به علوم کاملاً غیردینی، بلکه به دلیل اعتقادات اساسی آنکه در برخی موارد ایراداتی از شناخت ماهیت خداوند و انکار وجود شر در جهان دربردارد مورد انتقاد قرار گرفته است.(۱۳۶) برخی که با انگیزه‌های خاص سیاسی یا اجتماعی در بحران محیط زیست متحدی یافته‌اند نخست به طعن و لعن اصطلاحاتی چون «پدر سالاری» پرداخته و مسیحیت را به‌عنوان دینی «پدرسالارانه» مورد حمله قرار داده‌اند. برخی از این نیز فراتر رفته و از حضرت مسیح با عنوان مسیح مؤنث[1] یاد می‌کنند. حتی اگر فرض کنیم این عامل مهم‌ترین دلیل بحران باشد، اینان هیچ شاهدی برای اثبات این نظریه که یک دین یا جامعهٔ مادرسالارانه در اجتناب از بحران محیط زیست وفق‌تر خواهد بود ندارند. این‌گونه افراد قبل از اینکه این چنین مطمئن باشند که «جنایت‌کاری» به نام «پدرسالاری» عامل اصلی برخورد مهاجمانه انسان غربی با طبیعت است، بهتر است ظهر هنگام سری به خیابان‌های فرعی دهلی بزنند.

در طول دوران انقلاب صنعتی و متعاقباً علوم جدید، منجر به ظهور لاادری‌گری و تردید در معرفت خداوند شد، اما حتی کلامی دربارهٔ ماهیت الوهیت سخن نگفت. حال انسان می‌بایست به انتظار بحران محیط زیست

1. Christa

می‌نشست تا به تغییر ماهیت وجود خداوند، آن‌گونه که در دین یهود، مسیحیت، اسلام و ادیان دیگر خود را متجلی کرده بود بپردازد. باز پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که بدون از میان بردن امکان دسترسی به خداوند چگونه کسی می‌تواند به انهدام قالبی که خداوند خود را به آن صورت متجلی ساخته است دست زند؟ همان‌گونه که تمام ادیان طی هزاران سال به بشر آموخته‌اند نه‌تنها محتوا یا روح تعالیم الهی مقدس است، بلکه صوری که خداوند از طریق آنان خود را متجلی کرده است نیز قدسی‌اند. نمی‌توان به امید نوشیدن قطره‌ای بیشتر از شراب مقدس جام شراب را شکست.

جنبهٔ دیگر قسمت اعظم الهیات بوم‌شناختی به‌ویژه معنویت آفرینش، مخالفت آن با آخرت‌گرایی و تمایز میان عرفان نافی دنیا و عرفان مؤید دنیا است. بسیاری از نویسندگان مسلمان نیز از مسیحیت به‌عنوان دینی آخرت‌گرا انتقاد کرده‌اند، اما در چهارچوب بحران محیط زیست هیچ قدمی نمی‌تواند بیش از این به عالم طبیعت کمک کند که دنیای مسیحیت غرب و جهان بودایی ژاپن نیز آخرت‌نگری پیشه کنند و کمتر به استثمار منابع طبیعی خود بپردازند. می‌توان تصور کرد که اگر بیشتر بازدیدکنندگان پارک‌های ملی آمریکا به خانه‌هایشان قناعت می‌کردند و مصرف‌گرایی شهری را به قلب طبیعت بکر که مانند دیگر نقاط آمریکا تهدید شده نمی‌کشاندند چه تغییرات مثبتی در پارک‌های آمریکا پیش می‌آمد و یا اگر ژاپنی‌ها همچون بوداییان تبت قبل از انهدام آن تمدن درخشان ساده زندگی می‌کردند وضع جنگل‌های مالزی چقدر بهبود می‌یافت. چگونه می‌توان فراموش کرد که اگر یک زاهد به معنی واقعی کلمه وجود داشت آن فرانسیس، قدیس حامی طبیعت بود. با این حال قداست مانع نمی‌شد که وی با پرندگان صحبت نکند و از ماه و خورشید به‌عنوان خویشان خود یاد نکند. جهان امروز به چیزی جز همان عرفان آخرت‌گرا نیاز ندارد، که چیزی نیست جز زهد و پارسایی؛ آنکه سعی در مهار کردن تمنیات و کشتن اژدهای نفس دارد و بدون آن حرص و آزی که طبیعت را به سوی انهدام می‌کشاند قابل مهار کردن نیست.

افزون بر این نفی دنیا تنها یک بعد از یک حقیقت واحد است و جنبه دیگر آن در واقع «اثبات دنیا»ست، اما روح نمی‌تواند به اثبات قدسیت دنیا بپردازد بدون اینکه نخست به نفی «دنیا»یی دست زند که روح را از درون متزلزل و مشوش ساخته و برای ارضای عطش روزافزون خود روح را بیش از پیش به محیط مادی وابسته می‌سازد. با در نظر گرفتن ماهیت پیچیده مشکلِ موجود شگفت این است که چرا مدافعان الهیات بوم‌شناختی، که اغلب حسن نیت نیز دارند، میان دنیا به‌عنوان عامل تحریک لذات و تمنیات و حرص و آز و تجاوز، و عالمی که آفریده خداوند و صحنه تجلی نهایی الهی است چندان تمایزی قائل نیستند.

در هیچ زمان دیگری از تاریخ بشر نیاز به اثبات و اشاعه آموزه‌های دین دربارهٔ اعتزال از دنیا و مهارکردن تمنیات روح و تسلط بر نفس و تفکر دربارهٔ جهان آفرینش، به جای برخورد با آن تنها از زاویه «نیازهای» بشری، و انکار زیبایی و معنویت عالم بیش از زمان حاضر احساس نشده است. آگاهی از این حقیقت است که برخی از متکلمان مسیحی همچون یورگن مولتمان[1] را واداشته است که پیشنهادهای مشخصی دربارهٔ مثلاً رعایت سبت به مفهوم اصیل آن، یعنی متوقف ساختن کلیه فعالیت‌های بازرگانی، تولیدی و صنعتی ارائه دهند. البته در عمل عکس این امر صورت گرفته یعنی قوانین قدیمی مسیحیت که به ممنوعیت کار و تجارت در روز یکشنبه حکم می‌کند در همهٔ کشورهای غربی یکی پس از دیگری و به بهانه رشد اقتصادی و مصالح انسانی و بدون هیچ‌گونه پروایی دربارهٔ عواقب آن بر محیط زیست لغو شده است.

وجه دیگر بخش اعظم الهیات طبیعت که سعی در «شناخت عمیق طبیعت» دارد و به انتقاد از مسیحیت و دیگر ادیان توحیدی می‌پردازد که انسان را تاج آفرینش و به تعبیر اسلام اشرف مخلوقات می‌پندارند. البته همچنان که در فصول پیشین متذکر شدیم حقیقت این است که مفهوم انسان‌محوری[2] که در قلب آن جهان‌بینی‌ای قرار دارد که به بر هم زدن نظام طبیعت در غرب کمک کرده

1. Jurgen Moltmann
2. anthropomorphism

است بدون تردید فقط ریشه در مسیحیت ندارد، لیکن خطر این نظریه نه از آن جهت است که جانشین حیات ـ محوری شده و عاری از حقیقت است. بلکه از آن جهت است که جای خدا ـ محوری[1] را که با ماهیت حقیقی اشیا هماهنگی دارد گرفته است، اعتقادی که در مسیحیت و ادیان یکتاپرست وجود دارد و احکام شبیه آن در ادیان غیرتوحیدی نیز یافت می‌شود. خداوند کانون وجود انسان و مبدأ و غایت کل آفرینش است. یقیناً اگر به انسان از زاویه معنوی و کلامی برخورد کنیم کانون وجود انسان در جهان ذی‌حیات نیست، اما گسترش دموکراسی مردم‌پسند و اطلاق آن به کل آفرینش در حکم چشم‌پوشی از حقایق کیهانی و مادی و نیز سلسله مراتب وجود است. اگر انسان با بقیه مخلوقات برابر بود در واقع بحران محیط زیست هرگز به وجود نمی‌آمد. علاوه بر این طرح نظریهٔ برابری انسان با دیگر مخلوقات ذی‌حیات به مفهوم کمّی آن و جست‌وجوی کانون وجود بشر در عالم محسوسات، برداشتن بار مسئولیت خطیر انسان از دوش وی نه‌تنها به‌عنوان حافظ و نگهدار کرهٔ زمین، بلکه به‌عنوان منشأ فیض همهٔ مخلوقات است. به علاوه این عمل در حکم تخریب فزاینده کانون واقعی وجود انسان در درون خود اوست، کانونی که در نهایت کانون وجود مطلق، کانون وجود انسان و کلیه مخلوقات دیگر است. در نتیجه این عمل بیش از پیش موجب برهم زدن تعادل در دنیای پرهرج و مرجی است که به‌اندازهٔ کافی برای از دست دادن کانون وجود خود در رنج است.

برای مخلوقات دیگر حقوق قائل شدن و مطلق نساختن حق انسان بر طبیعت به معنای برابری وجودی و وحدت روند حیات نیست زیرا چنان روندی کانون الهی را در انسان و نیز نقشی را که انسان در محافظت از مخلوقات دیگر دارد و آنها نسبت به انسان ندارند از بین می‌برد. حتی امکان گفت‌وگو دربارهٔ چنان احتمالی به این معنی است که انسان مقام خاصی در جهان دارد که اسلام از آن به خلیفةالله تعبیر می‌کند. انسان نمی‌تواند ماهیت

1. theocentrism

خدا ـ گونگی خود را تنها با فراموش کردن و یا تحریف آن از میان بردارد. غفلت از پاسخ به عواقب این پرسش که انسان کیست در کانون تهاجم آزمندانه انسان علیه طبیعت قرار دارد. پاسخ در اعتقاد به حیات ـ محوری نیست که محکوم به شکست است، زیرا علی‌رغم آنکه به شکل مردم‌پسندانه و تحت عنوان بسط دموکراسی جلوه می‌کند حقیقت ندارد. بلکه برعکس بازگشت به کانون اصلی الهی است که در عرف توحید از آن به خدا ـ محوری تعبیر می‌شود، یا شرارد از دیدگاه مسیحیان از آن به theoandrocosmism یعنی خدا ـ انسان ـ جهان‌محوری تعبیر می‌کند و در قلب پیام ادیان به‌طور اعم و مسیحیت به‌طور اخص قرار دارد.

آنچه در پاسخ مسیحیت به بحران فعلی محیط زیست شایان توجه است تمایل به جهت مخالف جریان فوق است. از یک سو کسانی هستند که سعی دارند عمیق‌تر به الهیات‌بوم‌شناختی و حتی عقاید عرفانی مسیحی که مدت‌هاست فراموش شده بپردازند و از سوی دیگر گروهی عناصری از سنت عرفانی مسیحیت و ادیان دیگر همچون دین سرخ‌پوستان و آیین بودایی را دست‌چین می‌کنند و در مسیر تدوین الهیات مسیحی کاملاً متفاوتی گام برمی‌دارند. افرادی نیز سعی دارند مسیحیت را بیش از پیش متجدد سازند به این امید که پاسخی قابل قبول و فراگیر از دیدگاه مسیحیت ارائه دهند، اما تا این زمان هیچ‌گونه توفیقی در این راه نداشته‌اند. همچنین تناقضات و اختلافاتی نیز میان کلیساهای بزرگ و کلیساهای کوچک و حاشیه‌ای وجود دارد که گاهی بسیار جدی است. علاوه بر اینها بسیاری نیز از مسیحیت رسمی روی‌گردان شده‌اند و هرچند هنوز به برخی از اعتقادات آن تمسک می‌جویند، در عمل به جریانات موسوم به عصر نو[1] پیوسته‌اند.

آنچه بیش از همه در میان بیشتر متفکران دینی غرب عمومیت دارد نگرش آنان به بحران محیط زیست از زاویهٔ اخلاق و نه علم است. تنها معدودی از آنان

1. New Age

اعتبار و انحصار علوم جدید را در امر شناخت جهان به زیر سؤال می‌برند و یا برای دیدگاه دینی از نظام طبیعت ارزشی فراتر از برخورد شاعرانه و مبتنی بر احساسات قائل‌اند.(۱۳۷) این گروه از متفکران حتی حاضرند به تلفیق اخلاق مسیحیت و نوعی جهان‌بینی که کاملاً مخالف اصول متافیزیک همهٔ ادیان است دست یازند بدون اینکه توضیح دهند چگونه یک مجموعه اصول اخلاقی می‌تواند با جهان‌بینی هماهنگ شود که نهایتاً منکر اهمیت آن اصول است. از سوی دیگر دنیای غیردینی[1] که دین را در جهان امروزی خرابه‌نشین کرده و دست آن را تقریباً از همهٔ زمینه‌ها ـ از سیاست گرفته تا اقتصاد ـ کوتاه کرده است، بدون اینکه اجازه دهد دین از حاشیه‌نشینی فعلی خود که هم از نظر فکری و هم از لحاظ عملی طی چند قرن گذشته در غرب به آن مبتلا شده رها شود، حال از همکاری میان اخلاق دینی و علوم جدید برای تعدیل آثار مخرب نظریه‌های همان علوم بر طبیعت استقبال می‌کند.

تا آنجا که دین یهود مورد نظر است واکنش آن در دو ویژگی خاص شبیه مسیحیت است. یکی تأکید بر اخلاقیات و دیگری تلاش محافل گوناگون و روی آوردن آنان به قباله و دیگر آرای عرفانی یهود برای تدوین نظریه‌ای دربارهٔ کیهان است که بتواند زمینه‌ای برای الهیات معاصر طبیعت از دیدگاه دین یهود فراهم آورد، اما همچنان که قبلاً ذکر شد برعکس مسیحیت، متفکران یهودی بسیار معدودی درصدد تغییر آرای خود دربارهٔ ماهیت خداوند و یا انهدام صور سنتی و قدسی که هزاران سال است بر دین یهود سلطه دارد برآمده‌اند. اگر چند صدای پراکنده اینجا و آنجا شنیده شده چندان گوش شنوایی پیدا نکرده و به اندازه فعالیت کسانی که این مسیر را در مجامع معاصر مسیحیت طی کرده‌اند مثمر ثمر نشده است. بحران محیط زیست نظر متفکران یهودی بسیاری را به اهمیت حلاخه جلب کرده است که در آن رأفت به حیوانات و در واقع کل آفرینش تأکید شده است. این امر حتی در میان یهودیانی که در زندگی روزمره خود تماماً از

---

1. secularist

حلاخه پیروی نمی‌کنند نیز صدق می‌کند و نیز در اینجاست که وجه دیگری وجود دارد که دین یهود و شاید هم اسلام و شریعت اسلامی را از مسیحیت متمایز سازد. به این معنی که در مسیحیت هیچ‌گونه قوانین مشابهی به‌عنوان قوانین ثابت الهی در باب عناصری از آفرینش غیر از انسان، دست کم به همان شیوه‌ای که در دو دین دیگر ابراهیمی یافت می‌شود وجود ندارد.

خارج از جهان غرب پاسخ ادیان گوناگون به بحران محیط زیست به‌طور کلی دیرتر از اروپا و آمریکا و با آگاهی کمتری از عوامل و باورهایی که موجب این بحران شده‌اند ظاهر شد.(۱۳۸) طبیعتاً ادیان غیر غربی از مراکز تمدن غرب، که عوامل مخرب محیط زیست قبل از سرایت به دیگر نقاط جهان از آنجا منشأ می‌گرفت فاصله داشتند، بنابراین همچنان که در بیانیهٔ آسیزی[1] دربارهٔ حفاظت از کره زمین می‌توان دید، بیشتر ادیان غیرغربی کم و بیش از جریان‌های دینی غرب دربارهٔ محیط زیست دنباله‌روی کرده و بر جنبه‌های اخلاقی این مشکل تأکید کرده‌اند. لیکن برخلاف آنچه در محافل غربی مشاهده می‌شود، جوامع غیرغربی به کوشش برای «بازسازی» انسان یا دین و یا تغییر مفهوم تعبیرات از خداوند همت نگماشته‌اند، بلکه برعکس فرصتی یافته‌اند که به تحکیم و دفاع اصول دین خود بپردازند و ادیان غربی را به خاطر غفلت از آن حقایقی که عامل این بحران است مورد سرزنش قرار داده‌اند. این نکته در مورد ادیان سرخپوستان بدیهی است و نیاز به توضیح ندارد، اما حتی در دین اسلام و آیین‌های بودایی، کنفسیوس و هندو نیز همین روند را می‌توان مشاهده کرد که به جای اینکه به تدوین عقاید جدید بپردازند بر آموزه‌های سنتی خود که طی دو قرن گذشته مورد تهاجم غرب قرار گرفته است تأکید می‌نهند. این بحران همیشه نوعی احساس اطمینان در قلب بسیاری از مذهبیون جوامع غیرغربی، که از آغاز عصر استعمار تاکنون تحت فشار مداوم مبلغان مسیحی و نیز عرف‌گرایی غربی قرار داشته‌اند به وجود آورده است. این اطمینان از پی بردن به ضعف درونی تمدن و

1. Assisi Declaration

جهان‌بینی نشأت می‌گیرد که به اعتقاد آنان سعی در انهدام هویت آنان و وادار کردنشان به قبول بینش و قدرت مادی آن تمدن دارد.

البته تا آنجا که مقایسه مدنظر است در اینجا مهم است که یک بار دیگر توجه داشته باشیم که صرف‌نظر از چین کمونیست، ژاپن مصرف‌گرا و چند کشور کمونیستی دیگر در آسیا، در جوامع شرقی دین نیرویی بسیار قدرتمندتر از غرب است. حتی در کشورهای فوق نیز توده مردم هنوز پیوند عمیقی با ادراک دینی نظام طبیعت دارند. علی‌رغم یک قرن سلطهٔ ناسیونالیسم و به دنبال آن مارکسیسم در چین و فلسفهٔ نوکانتی در ژاپن، که در آن گروه‌های آموزشی فلسفه همچون شعباتی از دانشگاه‌های غربی عمل می‌کنند، هنوز توده مردم بسیار بیشتر از غربیان ـ به استثنای مردم مناطق دورافتاده‌ای چون روستاهای ایتالیا و ایرلند ـ به آرای قدیمی و دوران پیش از تفوق نگرش علمی بر طبیعت پای‌بندند.

در شبه قارهٔ هند، جهان اسلام و کشورهایی که از آیین بودایی پیروی می‌کنند و تحت سلطه کمونیسم قرار نگرفته‌اند این وابستگی به دین و جهان‌بینی قوی‌تر است. با وجود این حقیقت که قطار سریع‌السیر از توکیو به اوزاکا از دامنه کوه فوجی می‌گذرد برای اکثریت مردم ژاپن قله کوه فوجی هنوز نیز به صورت قله‌ای عادی درنیامده است که همچون دیگر قله‌ها از صعود به آن «لذت» برد. هنوز نیز عنصری از تقدس قله فوجی در ضمیر مردم ژاپن نقش بسته است. نه‌تنها کوه‌های هندوستان هندو مذهب بلکه حتی در کره شمالی کمونیست و جمهوری خلق چین نیز هنوز بعضی کوه‌ها مقدس تلقی می‌شوند.

در جهان اسلام و در چهارچوب ادیان توحیدی ابراهیمی نیز، آگاهی از طبیعت هم به‌عنوان هنر الهی و هم به‌مثابهٔ حلقه رابطی میان قوانین اخلاقی و قوانین کیهانی همچنان به قوت خود باقی است. بیشتر شهرهای اسلامی هنوز مصلایی دارند که اغلب مردم برای نماز ویژه‌ای چون نماز برای باران و یا نماز عافیت در آنجا گرد می‌آیند. البته همان‌گونه که در برخی شهرهای سیسیلی یا اسپانیا نیز می‌توان دید این سنت در غرب هنوز کاملاً از بین نرفته است، اما بقای آن در شرق و غرب دو شکل کاملاً متفاوت داشته است. واکنش جمعیت

لس‌آنجلس هنگام وقوع زلزله سال ۱۹۹۳ با عکس‌العمل مردم طبس در زلزله سال ۱۹۷۸ بسیار تفاوت داشت. در طبس تقریباً تمام مردم شهر زلزله را ناشی از اراده الهی و کیفر اعمال سوء بشر می‌دانستند پس از آن حادثه دلخراش همگی دست به دعا برداشتند. یا به‌عنوان مثال نگاهی به زلزله اخیر در مصر بیفکنیم که به دنبال آن صدای اذان در سرتاسر قاهره طنین افکند و آرامش و اطمینان عمیقی در رویارویی با این فاجعهٔ طبیعی بر قلب‌ها حکمفرما شد. ذهنیتی که این‌گونه واکنش به خشم طبیعت را تنها ناشی از خرافات قلمداد می‌کند در افکار عامهٔ مردم غرب بسیار بیشتر از نقاط دیگر جهان خریدار دارد و این نوع ذهنیت در دو گوشه عالم پاسخ دین را به بحران محیط زیست عمیقاً متفاوت می‌سازد.

به همین منوال علوم سنتی طبیعت و به عبارت دیگر علوم قدسی[1] (۱۳۹) به اشکالی کاملاً متفاوت از غرب، در جوامع شرقی همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد. در غرب کسانی که به این مسائل می‌پردازند به‌طور عمده به این علوم به‌عنوان علوم خفیه می‌نگرند که از ریشه‌های متافیزیکی و سنتی خود بریده شده و نه‌تنها از سوی مجامع علمی جدید بلکه حتی از محافل دینی نیز رانده شده‌اند. برعکس در شرق علوم قدسی هنوز نیز به‌صورت پویایی به حیات خود ادامه می‌دهند و توسط استادان و صاحب‌نظران سنتی تدریس و به‌کار برده می‌شوند. این شخصیت‌ها اغلب از شخصیت‌های برجسته دینی‌اند و به هیچ‌وجه در حاشیه مجامع دینی قرار ندارند. در جهان غرب در حال حاضر هیچ‌گونه طبقه‌بندی خاصی از علوم قدسی وجود ندارد، در صورتی که در شرق چنان طبقه‌بندی‌هایی هنوز به‌عنوان جزیی از سنت متعارف دینی بیشتر ادیان است، بنابراین تا آنجا که مسائل اساسی مطرح است واکنش به بحران محیط زیست بسیار متفاوت است. اگر یک متفکّر معاصر مسیحی درصدد بازیابی کیهان‌شناسی مسیحیت و نیز اصالت آرای این دین دربارهٔ نظام طبیعت برآید ناگزیر به زدودن ذهنیت‌ها و دیدگاه‌های مختلفی است که با انسان‌گرایی،

---

1. sacred science

علم‌زدگی، راسیونالیسم و همهٔ عوامل دیگری که در فصول پیشین شرح داده شد عجین شده است. این دیدگاه‌ها وجدان اکثریت غربیان امروزی را از نگرش سنتی بر جهان بازداشته و در حقیقت ذهن انسان امروزی را شکل داده است، اما اکثریت وسیع شرقیان حتی طرفداران تجدد تنها کافی است پدربزرگان خویش را به یاد آورند تا به ریشه‌های سنتی خویش بازگردند.

حضور این عنصر غیردینی[1] حتی در بطن مسیحیت تجددگرا در مورد شرقیان و آفریقاییانی که به مسیحیت گرویده‌اند آشکارا دیده می‌شود. در نتیجه معمولاً آنان بسیار راحت‌تر در جوامع مصرفی جدید جذب می‌شوند و بیش از پیش به نگرش سنتی پیشین خود نسبت به طبیعت بی‌توجهی نشان می‌دهند. برای بیشتر این افراد گرویدن به مسیحیت موجب آشنایی آنان با قدیس ایرنائوس[2] یا سنت ماکزیموس اعتراف‌نیوش نمی‌شود. پیروی آنان از مسیحیت تجددگرا، که در آن نه بر نجات کیهان بلکه بر سلطه بر طبیعت و رستگاری فردی و حتی انباشت ثروت و مال‌پرستی ارج نهاده می‌شود منجر می‌گردد. نقش این چنین گروه‌ها را در گسترش سریع تجددگرایی در برخی نقاط آسیا و آفریقا هرگز نمی‌توان انکار کرد. این پدیده خود از تفاوت برخورد مسیحیت غرب و ادیان دیگر نسبت به جهان‌بینی غیردینی و علم‌زدگی و نیز درجه تفاوت توفیق این دو جهان‌بینی در جایگزینی ادراک دینی از نظام طبیعت هم در جهان غرب و هم در شرق حکایت می‌کند.

لیکن با وجود این تمایزات شباهت‌های بسیار مهمی میان واکنش دینی در شرق و غرب وجود دارد، که با وجود استثنائاتی که قبلاً ذکر شد، مهم‌تر از همه همان برخورد مشابه اخلاقی آنان با این بحران است. همچنان‌که پیش از این مشاهده شد واکنش مسیحیت و دین یهود به‌طور عمده اخلاقی بوده است و ادیان دیگر نیز اغلب همین شیوهٔ برخورد را دنبال کرده‌اند. همچنین بیشتر واکنش‌ها هم در شرق و هم در غرب همچنان ضعیف باقیمانده است،

1. secular 2. St. Iranaeus

زیرا که هر دو از مقابله علنی با جهان‌بینی‌ای که نظام طبیعت را به یک تعین کاملاً کمّی که با اراده بشر استثمار می‌شود تبدیل کرده امتناع کرده‌اند. دست کم در غرب که از آزادی سیاسی بیشتری برخوردار است برخی از محافل دینی با اعمال و سیاست‌های دولت که مستقیماً بر انهدام طبیعت تأثیر داشته به مخالفت پرداخته‌اند، در صورتی که در جهان شرق چنان فعالیت‌هایی بسیار نادر بوده است.

لیکن با این همه، مسئلهٔ حیاتی احیای ادراک دینی نظام طبیعت کماکان به‌صورت وظیفه‌ای ناتمام مانده است، وظیفه‌ای که تکمیل آن برای مسیحیت غرب که پیوند طولانی‌تری با تمدن جدید و بینش غیردینی دارد بسیار مشکل‌تر از ادیان دیگر است که تا امروز آموزه‌های سنتی خود را یکپارچه‌تر نگه داشته‌اند. علاوه بر این همان‌گونه که قبلاً نیز متذکر شدیم علوم قدسی و نگرش قدسی بر طبیعت هنوز در ادیان شرق مقامی بسیار مهم‌تر از مسیحیت غرب دارد، زیرا در نتیجهٔ وقایع تاریخی که در فصل‌های پیشین تا حدی شرح داده شد این علوم بیشتر به حاشیه رانده شده‌اند. در هر حال وظیفه‌ای که در حال حاضر هم در شرق و هم در غرب پیش روی ماست احیای نگرش دینی بر نظام طبیعت است که از منابع سنتی این ادیان و بر اساس وحی و عقل(۱۴۰) که خود پایهٔ علوم سنتی و قدسی‌اند نشأت می‌گیرد، نه از علوم جدید که در اصول متافیزیکی ریشه ندارد و بی‌تردید شیوهٔ خاصی از شناخت طبیعت ارائه می‌کند که عواقب آن کاملاً مشهود است.

بحران محیط زیست چالش بزرگی در مقابل همهٔ ادیان قرار داده است. این چالش موقعیت ویژه‌ای برای ادیان مزبور ایجاد کرده است تا بتوانند یک بار دیگر از نو به اظهار نظر دربارهٔ نظام طبیعت، که از زمان پیدایش علوم جدید رو به افول گذاشته است، بپردازند. این چالش در عین حال مسئولیت تبیین ماهیت قدسی آفرینش را رویاروی این ادیان قرار داده است تا به دام خطایی که امروز شاخص برخی از واکنش‌های محافل مسیحی است نیفتند و نجات زمین را مشروط بر امید دستیابی به آسمان نکنند. گویی که پس از انهدام بخش اعظم کرهٔ

زمین می‌توان با فراموش کردن عاقبت نهایی بشر و حتی ملکوت خداوند آنچه راکه باقی مانده نجات داد؛ ملکوتی که باید عرش معنوی زمین باشد و پیوند با آن موجب هماهنگی و آرامش گردد.

آنچه ضروری است در درجه نخست استقرار و تحکیم مجدد حقیقت متافیزیکی آسمان و زمین و سپس ارائهٔ نگرشی قدسی است که قداست زمین را در رابطه با عالم ملکوت و نهایتاً با اصل الهی میسر سازد. همچنین باید برخورد اخلاقی با همهٔ مخلوقات طبیعت بر مبنای شناخت هماهنگ با واقعیت عینی اتخاذ شود، شناختی که در نهایت خود علمی قدسی است. علاوه بر این ارزیابی دوباره قوانین و اصولی که بر اخلاقیات انسان و کیهان حاکم است ضروری است تا پیوندی درونی میان انسان و طبیعت در پرتو خداوند برقرار شود، پیوندی که نه بر پایه احساسات و یا حتی دغدغه‌های اخلاقی که تنها به حیطه عمل مربوط می‌شود، بلکه بر دانشی مبتنی باشد که فراموشی آن انسان را به لبهٔ پرتگاه نابودی خود و طبیعت سوق داده است.

و سرانجام اینکه آنچه در این مقطع زمان دین باید ارائه دهد نه‌تنها اخلاقیاتی است که همهٔ مخلوقات را دربرگیرد، بلکه تدوین علمی قدسی مبتنی بر آموزه‌های درونی ادیان است تا به تبیین ضرورت رفتار اخلاقی انسان با آن مخلوقات بپردازد و نه‌تنها پیوند ظاهری و جسمی بلکه پیوند روانی و معنوی آنان را نیز با انسان روشن سازد. چنان علمی نشان خواهد داد که چگونه مخلوقات دیگر در سرنوشت غایی انسان شریکند و بر سرنوشت معنوی انسان نیز تأثیر خواهند نهاد. از آنجا که انسان در مقام خلیفةالله مجرای فیض نور از عالم علوی به جهان طبیعت است و همهٔ مخلوقات در حکم تجلی قدرت و حکمت الهی‌اند، هماهنگی درون و برون انسان با مخلوقات دیگر خود موضوع علمی است که در نهایت نجات‌بخش است.

یادداشت‌های فصل ششم

۱. البته استثنائاتی نیز وجود دارد؛ از جمله در قرن نوزدهم در چین گروهی از متفکران آیین کنفسیوس تحت نفوذ افکار غربی به شیوه‌ای راسیونالیستی به تفسیر این آیین پرداختند و در ادامهٔ این امر چند تن از متفکران چینی در قرن بیستم به تحلیل مارکسیستی آرای کنفسیوس دربارهٔ طبیعت روی آوردند. ر.ک. به: آثار بی‌شمار تو وی-مینگ و از جمله مقالهٔ وی تحت عنوان «آیین کنفسیوس» در کتاب ذیل:

Arvind Sharma (ed.), *Our Religions* (NewYork: Harper Collins, 1993), pp. 139 ff.

۲. ر.ک. به:

Lynn White, Jr., "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", in *Science*, nO. 155 (1967) pp. 1203-1207.

و اما توین‌بی زمانی چنین نوشت: «چارهٔ بحران محیط زیست بازگشت از جهان‌بینی توحیدی به جهان‌بینی پان تئیستی است که قدمت بیشتری دارد و زمانی جهان‌شمول‌تر بوده». ر.ک. به:

Stevie David and Elieen Spring (eds.), *Ecology and Religion in History* (NewYork: Harper and Row, 1974), p. 147.

ما نیز به سهم خود معتقد نیستیم که هیچ‌یک از ادیان اولیه به مفهوم فلسفی و امروزی واژهٔ پانته‌ایست بودند. چنین گفته‌ای به‌ویژه زمانی بیش از پیش گستاخانه و بی‌معنا می‌شود که مدعیان این نظریه، اسلام را که بیش از یک میلیارد جمعیت یکتاپرست ناب و سابقه‌ای بسیار متفاوت از غرب در برخورد با محیط طبیعت دارد نادیده می‌گیرند. در بخش‌های دیگر این فصل به این مطلب خواهیم پرداخت. برای آگاهی از پاسخ مسیحیت به ادعاهای لین وایت، توین بی و دیگران که عقاید مشابهی دارند ر.ک. به:

Stephen R. L. Clark, *How to Think about the Earth: Philosophical and Theological Models for Ecology* (London: Mowbray, 1993).

۳. نویسنده‌ای چون آرتور پیکاک که بیشتر عمر خود را وقف مطالعه دربارهٔ الهیات و علوم مسیحی کرده است در مقابل کسانی که مسیحیت را مسئول بحران محیط زیست می‌دانند با اشاره به وجود بحران در مناطق دیگر، شدیداً از مسیحیت دفاع می‌کند. ر.ک. به:

Arthur Peacocke, *Theology for a Scientific Age* (London: SCM Press, 1993).

۴. برای نمونه ر.ک. به: الیوت دویچ (Eliot Deutsch) در عین رد آرای پرگماتیست‌های سرسخت که برای ایجاد نوعی اخلاق محیط زیست کوشش می‌کنند چنین می‌نویسد: «با مراجعه به تفکر آسیا... برای الهام گرفتن از آن شاید بتوانیم ادراک علمی‌مان را از پیچیدگی‌های حیات طبیعت با ادراک معنوی سادگی حقیقت آن هماهنگ سازیم». ر.ک. به: مقالهٔ وی در کتاب ذیل:

J. Baird Callicott and Roger T. Ames, *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy* (Albany: State University of NewYork Press, 1989), p. 265.

ما نیز در فصل سوم کتاب *انسان و طبیعت* به این مسئله پرداخته‌ایم.

۵. در همان مجلدی که مقاله الیوت دویچ چاپ شده، دیوید کالوپاهانا (David Callupahana) موضع مخالفی گرفته و به پراگماتیسم نسبی آمریکاییان متوسل می‌شود و ادعا می‌کند: «چنان پاسخ‌هایی دربارهٔ بحران محیط زیست در پیش روی غربیان و در دسترس آنان است». ر.ک. به:

J. Baird Callicott and Roger T. Ames, *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*, p. 259.

کسان دیگری حتی به منابع سنتی‌تر غربی، از قبیل عرفای مسیحی قرون وسطی، مسیحیت سلتی (در ایرلند و اسکاتلند و غیره) یا به آبای کلیسا روی آورده‌اند. در این فصل به برخی از آنها خواهیم پرداخت.

۶. ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: 1989), Chapter 1.

۷. ر.ک. به:

Niebuhr, *The Purpose of the Church and its Ministry* (NewYork: Harper and Row, 1956).

دربارهٔ نویسندهٔ فوق و تاریخچهٔ نگرانی الهیات اولیهٔ مسیحیت دربارهٔ محیط زیست ر.ک. به:

Ian Babour, *Ethics in an Age of Technology* (San Francisco: Harper, 1933), pp. 57-82.

۸. دقیقاً به یاد دارم که پس از ارائهٔ مجموعه سخنرانی‌های راکفلر در دانشگاه شیکاگو در سال ۱۹۶۶ و چاپ آن با عنوان *انسان و طبیعت: بحران معنوی انسان متجدد*، بسیاری از متکلمان مسیحی در هر دو سوی اقیانوس اطلس از ما خواستند که به غفلت مسیحیت از طبیعت به‌عنوان دلیلی برای بحران محیط زیست بپردازیم و این بحران را اساساً بحرانی معنوی و دینی تلقی کنیم و نه‌تنها حاصل برنامه‌ریزی و سوء مدیریت. نیاز به توضیح نیست که در طول حیات نسل گذشته تغییرات بسیاری در این زمینه پیش آمده است.

۹. ر.ک. به:

Joseph Sittle, *The Care of the Earth and Other University Sermons* (Philadelphia: Fortress Press, 1964).

۱۰. ر.ک. به:

Roderick F. Nash, *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics* (Madison: University of Wisconsin Press, 1989), pp. 100-101.

این کتاب گزارشی بسیار علمی از جنبش‌های حمایت از محیط زیست را در میان متفکران مسیحی به‌ویژه در آمریکا دربردارد.

۱۱. به‌ویژه ر.ک. به:

Faith-Man-Nature Group, *Christians and the Good Earth* (NewYork: Friendship Press, 1972).

-----, *A New Ethics for a New Earth* (NewYork: Friendship Press, 1971).

۱۲. کتاب ذیل منازعاتی را دربردارد که مقالهٔ تحریک‌آمیز لین وایت ایجاد کرد. چندین ماه قبل از چاپ مقالهٔ وایت، ما برخی از عقاید را در مجموعه سخنرانی‌های راکفلر در دانشگاه شیکاگو بررسی کردیم و [متذکر شدیم که] با این دیدگاه ادیان ابراهیمی را به‌طور اعم و مسیحیت را به‌طور اخص مسئول بحران محیط زیست می‌داند، بدون اینکه توجه کافی به غیردینی کردن کیهان به دست علوم و فلسفهٔ جدید داشته باشد. ر.ک. به:

Ian Babour, *Western Man and Environmental Ethics: Attitudes Toward Nature and Technology* (Reading, Mass.: Addisin-Wesley, 1973).

۱۳. کتاب سانت‌مایر (Santmire) در سال ۱۹۸۵ در فیلادلفیا و توسط انتشارات فورترس (Fortrees) چاپ شد و اطلاعات ذی‌قیمتی دربارهٔ برخورد مسیحیت با طبیعت را دربردارد که تقریباً از همهٔ منابع مسیحی اقتباس شده است. دربارهٔ نظریهٔ مسیحیت غرب دربارهٔ طبیعت، به‌طور کلی با تأکید بر آرای سنت فرانسیس آسیزی ر.ک. به:

Roger D. Sorrell, *St.Francis of Assisi and Nature: Traditions and Innovations in Western Christian Attitudes toward the Environment* (NewYork: Oxford University Press, 1988).

۱۴. برای مثال ر.ک. به:

Wendell Berry, *The Unsettling of America: Culture and Agriculture* (San Francisco: Sierra Club Books, 1986).

----, *The Gift of Good Land: Further Essays, Culture and Agriculture* (San Francisco: North Point Press, 1981).

دربارهٔ آثاری از این قبیل از دیدگاه مذهب کاتولیک ر.ک. به:

John Hart, *The Spirit of the Earth: A Theology of the Land* (NewYork: Paulist Press, 1984).

در این کتاب جان هارت خداوند را مالک زمین می‌نامد و انسان را تنها امانت‌دار و نگهبان زمین می‌داند که باید به این وظیفه خود عمل کند.

۱۵. همان‌طور که سرخپوستان آمریکا از موجودات گوناگون به‌عنوان انسان سخن می‌رانند و آنان را در کیهان دین خود قرار می‌دهند، اسنایدر نیز در دموکراسی آمریکا نه‌تنها از قول انسان‌ها بلکه از قول همهٔ موجودات سخن می‌گوید و به حمایت از آنان همت می‌گمارد. وی این نظریات را در اشعار خود نیز، که در سال ۱۹۷۵ تحت عنوان جزیرهٔ لاک‌پشت منتشر کرد، منعکس ساخت. این کتاب با استقبال عمومی روبه‌رو شد. ر.ک. به:

Snyder, *Turtle Island*, (NewYork: New Directions, 1975).

به همین ترتیب تئودور روزاک نیز اصطلاح «ضدفرهنگ» را ابداع کرد. وی در کتابی که تحت عنوان ذیل منتشر کرد دربارهٔ سنت‌ها و عقاید شرق و «جهان‌بینی شمنی» سخن راند و بر ضرورت احیای آنها تأکید کرد.

Theodore Roszak, *The Making of a Counter-Culture* (Garden City, NewYork Doubleday, 1969).

وی در کتاب دیگری به انتقاد شدید از جهان‌بینی علمی پرداخت. این امر در مجامع علمی و دانشگاهی که به مسئلهٔ محیط زیست می‌پردازند نادر و بی‌سابقه بود. وی برای احیای حکمت باستان دربارهٔ طبیعت، که در تعالیم حکیمانه ادیان گوناگون و جنبه‌های عرفانی آنها نهفته است، نیز به افکار عمومی متوسل شد. ر.ک. به:

Theodore Roszak, *Where the Wetland Ends: Politics and Transcendent in*

Post-Industrial Society (Garden City, NewYork Anchor Books/Doubleday, 1973).

و نیز به:

Theodore Roszak, *The Voice of the Earth* (NewYork: Simon and Schuster, 1992).

در این کتاب وی دربارهٔ «روان‌شناسی طبیعت» سخن می‌گوید.

۱۶. برای یک نمونه اخیر از این نوع آثار که به قلم یک کشیش کلیسای اسقفی نگارش یافته، اما از منابع و موضوعات آیین تائو و غیرمسیحی استفاده کرده است ر.ک. به:

John B. Butcher, *The Tao of Jesus* (San Francisco, Harper, 1954).

۱۷. یکی از متنفذترین چهره‌های این گروه خانم رُزماری رویتر است ر.ک. به کتاب وی:

Rosemary R. Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (San Francisco: Harper, 1992).

و نیز برای بررسی این موضوع از دیدگاه مذهب کاتولیک ر.ک. به:

Elizabeth Johnson, *Women, Earth, and Creator Spirit* (NewYork: Paulist Press, 1993).

۱۸. ر.ک. به:

Sallie McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (Philadelphia: Fortress Press, 1982).

باید اضافه کرد که مک‌فیگ تنها مخالف الهیات استعاری در مذهب پروتستان نیست. یکی از مشهورترین متکلمان آلمانی پروتستان مذهب یعنی ابرهارت یونگل (Eberhard Jungel) نیز ادعا کرده است که کلیهٔ زبان‌های الهیاتی مجازی است، هرچند برداشت وی از این اصطلاح کاملاً با برداشت مک‌فیگ یکی نیست. ر.ک. به:

Roland D. Zimany, *Vehicle for God: The Metaphorical Theology of Eberhard Jungel* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1994).

همچنین باید به خاطر داشت که برخی از موضوعاتی که مک‌فیگ بررسی کرده و از جمله اهمیت زمین به‌مثابهٔ مادر، مورد توجه متکلمان مسیحی مرد نیز قرار داشته و شخصیت‌هایی چون یورگن مولتمن نیز به آن پرداخته‌اند. ر.ک. به: کتاب مهم وی دربارهٔ الهیات بوم‌شناختی که در زیر آمده است:

Jurgen Moltmann, *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation* (London: SCM Press, 1985).

۱۹. دربارهٔ «الگوی سلطنت الهی بر عالم» مک‌فیگ چنین می‌نویسد: «این نظریه سه اشکال عمده دارد: در چنین جهانی خدا از دنیا دور است، تنها با عالم بشری ارتباط دارد و آن را با سلطه و نیز لطف خود کنترل می‌کند». ر.ک. به:

Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), p. 65.

۲۰. مک‌فیگ بحث خود را دربارهٔ «الگوی سلطنت الهی بر عالم» با این گفته به پایان می‌رساند: «در عصر ما این الگو بسیار خطرناک است و نوعی احساس فاصله و جدایی از عالم را تشویق می‌کند، تنها به بُعد بشری جهان می‌پردازد و از نوع برخورد سلطه‌آمیز یا انفعالی با دنیا حمایت می‌کند». ر.ک. به: Ibid., p. 69.

۲۱. ر.ک. به: Ibid., p. 70.

۲۲. در کتاب دیگری، مک‌فیگ این موضوع را بیشتر شرح داده است. مک‌فیگ در آنجا در برابر کسانی که آنان را متحدکنندهٔ عالم می‌نامد ـ کسانی که عالم را به یک مکانیسم تقلیل می‌دهند ـ بر نظریهٔ ذی‌حیات بودن کیهان از برخی مفسران علوم جدید تأکید می‌ورزد (ص ۹۱). به نظر وی متافیزیک جامع آن است که هم نگرش جامع و هم بینش تلخیصی و به عبارت دیگر هم نگرش مکانیکی و هم ذی‌حیات بودن طبیعت را دربرداشته باشد. مک‌فیگ با تأکید بر اهمیت جسم بر چنان نگرشی متکی است که هم سعی دارد «الگوی خلیفگی» را حفظ کند که حافظ تعالی است و هم «الگوی جاندار» را که بر حلول تأکید دارد (ص ۱۴۱). ر.ک. به:

Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 1993).

به مسئلهٔ اهمیت جسم، طی چند دههٔ اخیر هم در الهیات مسیحی و هم در فرهنگ غرب به‌طور کلی بسیار توجه شده است. در فصل بعد به شرح اهمیت جسم در بازیابی دربارهٔ نظام طبیعت خواهیم پرداخت.

۲۳. همچنان که سنت آگوستین می‌گفت: اشتها و شهوت سیری‌ناپذیر است که موجب می‌شود بشر بخواهد «همه چیز مال او باشد». این اصطلاح هم ممکن است عجیب به‌نظر برسد و هم از لحاظ تاریخی متناقض باشد، اما از نظر طبیعی کاملاً به روز و «مشهود است». ر.ک. به:

Sallie McFague, "A Square in the Quilt", in Stephen C. Rockefeller and John C. Elder (eds.), *Spirit and Nature* (Boston: Beacon Press, 1992), p.43.

۲۴. «وضع زنان و طبیعت از نظر تاریخی بسیار به هم شباهت دارند، وقتی که یکی از آن دو نابود شود، آن دیگری نیز نابود خواهد شد» (ص ۴۵). این موضوع، اگر در سطح جهانی ملاحظه شود، بسیار سؤال‌انگیز است.

۲۵. «شاید مهم‌ترین خدمتی که متکلمان برای منظومهٔ شمسی می‌توانند انجام دهند این است که تأکید کنند «جهان» مورد نظر آنان، جهانی است که در آن بتوان هم خداوند را شناخت و هم انسان را درک کرد. تصویر علمی امروزی جهان، تاریخ آن و مقام انسان در آن است که از خلال فیزیک نجومی و زیست‌شناسی ظاهر می‌شود» (ص ۱۰۵). به نظر می‌رسد که با تسلیم جهان طبیعت به علوم جدید، حال به نام محیط زیست، از دین هم خواسته می‌شود که خداوند را نیز تسلیم این علوم کند و اجازه دهد علوم کمّی برای ما ـ که خود آن علوم را ایجاد کرده‌ایم ـ تصمیم بگیرد که چگونه خدا را بشناسیم.

۲۶. «شاید بتوان توافق کرد که روابط جدید انسان با طبیعت و ورای آن برخورد ما با طبیعت و ادراک آن فاجعه‌آمیز بوده است. همچنین می‌توان گفت که این امر هم تقصیر سنت‌های دینی غربی ما و نوع تفسیری است که از آنها شده و هم نتیجهٔ ادراک انسان متجدد از طبیعت است. این دو با هم، استفاده و بهره‌کشی صنعتی و فنی انسان را از طبیعت میسر ساخت و در نهایت به استثمار و غارت طبیعت منجر شد». ر.ک. به:

Langdon Gilkey, *Nature, Reality and the Sacred "The Nexsus of Science and Religion"* (Minneapolis: Augsburg Fortess Press, 1993), p. 79.

دربارهٔ تاریخچهٔ مفهوم نظم از زمان یونان باستان تا به امروز که به‌طور مختصر به برخی از مسائلی که در اوائل این کتاب بحث کرده‌ایم اشاره دارد ر.ک. به:

Ibid., Chapter 8, pp. 109-130.

۲۷. ر.ک. به: Ibid., p. 79.

۲۸. برای درک چگونگی بازگشت این نظریه به مجامع گوناگون مسیحی کافی است تنها به نقل گفته‌ای هم از منابع کلیسای ارتدکس و هم پروتستان بپردازیم. جیمز نش می‌نویسد: «به‌عنوان مسکن روح و محل حضور شعائر مقدس، کیهان مکانی مقدس است. انسان همچون جزیی با ارزش از زمین محبوب خدا آفریده شده تا با رعایت نهایت هماهنگی و صلح و صفا و در پرتو عدل الهی با کیهان زندگی کند. تنوع، پویایی و زیبایی این مسکن در درجه نخست البته برای خود آن، اما در عین حال برای سلامت جسمی و معنوی بشریت باید حفظ شود». ر.ک. به:

James A. Nash, *Loving Nature: Ecological Integrity and Christian Responsibility* (Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 1991).

یکی از اسقف‌های کلیسای ارتدکس با ارجاع به منابع آبای کلیسا چنین می‌نویسد: «نظریهٔ نجات کیهان، همچون موضع کلیسای ارتدکس دربارهٔ شمایل‌ها، بر اساس برداشت صحیحی از اصل حلول استوار است؛ به این معنا که حضرت عیسی قالب پیکر انسان، یعنی شکلی از عالم مادی به خود گرفت، اما در عین حال نجات و حلول همهٔ آفرینش یعنی نه‌تنها موجودات غیر مادی بلکه موجودات مادی را نیز ممکن کرد». ر.ک. به:

Timothy Kallistos Ware, *The Orthodox Church* (Harmondsworth, U. K.: Penguin Books, 1981), p. 240.

برای آشنایی بیشتر از برخورد کلیساهای مختلف مسیحی با نظام طبیعت و الهیات آفرینش ر.ک. به: کتاب ذیل به‌ویژه بخش پنجم، صفحهٔ ۱۶۵ که جداگانه به بررسی مواضع کلیساهای گوناگون و از جمله کلیسای ارتدکس، کاتولیک و پروتستان می‌پردازد:

Per Lonning, *Creation: An Ecumenical Challenge?* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1989).

۲۹. برای آگاهی از دلایل فاکس برای تشرف او به کلیسای اسقفی ر.ک. به: مقاله وی که در آن می‌نویسد: «تصمیم من برای تشرف به کلیسای انگلیکن برای این است که مقداری از بدیهیات انگلوساکسون و آیین سلتی را وارد مذهب کاتولیک در قرن بیست و یکم کنیم». ر.ک. به:

Mathew Fox, "Episcopl Decision", in *Creation Spiritulity*, vol 10, no. 11 (Summer 1994), p. 3.

۳۰. همانگونه که علوم جدید سیصد سال منکر عرفان در فرهنگ ما شد، به همان ترتیب نیز عصر علمی بعد از اینشتین عصر آگاهی عرفانی جدیدی را آغاز کرده است. ر.ک. به:

Mathew Fox, *The Coming of the Cosmic Christ: The Healing of Mother Earth and the Birth of a Global Rennaissance* (San Francisco: Harper and Row, 1988), p. 47.

۳۱. ر.ک. به: Ibid., p. 54.

۳۲. دربارهٔ مفهوم سنتی قلب ـ فکر ر.ک. به:

Frithjof Schuon, *L'Oeil du Coeur* (Paris: Dervy Livres, 1974), pp. 13 ff.

۳۳. ر.ک. به:

Mathew Fox, *The Coming of the Cosmic Christ: The Healing of Mother Earth and the Birth of a Global Rennaissance*, p. 56.

۳۴. جالب این است که فاکس عرفان را یگانه راه وحدت عمیق ادیان و شناخت ادیان دیگر می‌پندارد و همان نظریه‌ای را که شوان و دیگر نویسندگان سنت‌گرا ابراز داشته‌اند به زبانی دیگر دست‌کم تا آنجا که این نکته مطرح است تأیید می‌کند. به این معنا که تنها راه ممکن وحدت، وحدت در سطح عرفان، و یگانه راه وحدت میان ادیان «وحدت متعالی ادیان» است، اصطلاح معروفی که شوان به‌کار می‌برد (قبلاً دربارهٔ این موضوع در فصل اول این کتاب سخن گفته‌ایم).

۳۵. فاکس در فصل سوم کتاب خود نظر بروسلاو پلیکان را مبنی بر اینکه «فلسفهٔ عصر روشنگری عیسای کیهانی را کنار زد». تأیید می‌کند. ر.ک. به:

Mathew Fox, *The Coming of the Cosmic Christ: The Healing of Mother Earth and the Birth of a Global Rennaissance*, pp. 75 ff.

و نیز به:

Jeroslav Pelikan, *Jews Through the Centuries* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985), p. 63.

۳۶. ر.ک. به:

Mathew Fox, *The Coming of the Cosmic Christ: The Healing of Mother Earth and the Birth of a Global Rennaissance*, pp. 78.

۳۷. ر.ک. به: Ibid., p. 79.

۳۸. «به نظر من نماد متناسب عیسای کیهانی که در پیکر مسیح حلول می‌کند نماد مادر زمین مصلوب شده است که هر روز برمی‌خیزد». Ibid., p. 145.

۳۹. مشکل می‌توان فهمید از نظر کلامی و حتی منطقی چگونه می‌توان بدون «ابداع دربارهٔ مفهوم خدا»، انسانی راکه وجه‌الله است از نو ابداع کرد و یا چگونه موجودی خود می‌تواند خود را «از نو ابداع کند». در آن صورت پرسش این است که چه کسی غیر از همان موجودی که در حال ابداع شدن است از نو بشر را ابداع می‌کند؟

این پرسش فاکس، ونـدل بـری و دیگران را مـی‌توان چـنین پـاسخ داد کـه آنـچه بشرمتجدد باید انجام دهد این است که به یاد آورد چگونه می‌توان واقعاً انسان بود، به معنایی که از این اصطلاح جاودانه در ادیان مختلف مستفاد می‌شود.

۴۰. ر.ک. به:

Mathew Fox, *Creation Spirituality: Liberating Gifts for the Peoples of the Earth* (San Francisco: Harper, 1991).

۴۱. ر.ک. به: Ibid., p. 13 جای شگفتی است که چرا یک عالم الهی بـه جـای اینکه مطالعه خود را با خدا و حکمت الهی آغاز کند با آفرینش یا انسان شروع می‌کند و هر دوی این حقایق را در پرتو اصول وجودی مشترک آنان مطالعه می‌کند.

۴۲. ر.ک. به: Ibid., p. 18.

۴۳. فاکس همچنین یک سلسله پیشنهادهای ملموس و عملی برای احیای معنوی آمریکا بر اساس نوع خاصی از معنویت ارائه می‌دهد.

۴۴. ر.ک. به: مقدمهٔ کتاب ذیل:

John F. Haught, *The Promise of Nature: Ecology and Cosmic Purpose* (NewYork: Paulist Press, 1993).

۴۵. ر.ک. به: Ibid., p. 12.

۴۶. هات با پذیرش نظریهٔ تکامل چنین می‌نویسـد: «وقتی به بدیل‌های کلامی این نظریه می‌نگرم، چیزی نمی‌بینم که بهتر از این چهارچوبی فراهم آورد که در آن بتوان بـصیرت علم و دین را در یک کیهان‌شـناسی ادغام کرد تا هم نوعی ماجراجویی تکاملی را در انسان تشویق کند و هم در عین حفظ دلسـوزی نسبت به طبیعت بتواند الهام‌بخش برخوردهای اخلاقی متناسب با طبیعت باشد». ر.ک. به: Ibid., p. 38.

۴۷. ر.ک. به:

Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (NewYork: Harper Torchbools, 1964), p. 142.

۴۸. ر.ک. به:

John F. Haught, *The Promise of Nature: Ecology and Cosmic Purpose*, p. 65.

۴۹. جالب است که ملاصدرا فیلسوف مسلمان قرن یازدهم هجری مطالب بسیاری دربارهٔ روز قیامت و رستاخیز انسان‌ها و همهٔ موجودات نگاشت. این موضوع در بسیاری از آثار اسلامی که دربارهٔ معاد است یافت می‌شود. برای مثال ر.ک. به:

ملاصـدرا، *رسالة الحشر*، بـه کـوشـش محـمد خـواجـوی (تـهـران: انـتشـارات مولی، ۱۳۶۳).

۵۰. توماس مورتون یکی از نخستین متفکران دینی معاصر بود که به مـطالعهٔ اشـعاری پرداخت که در قرون وسطی رهبانان ایـرلندی در بـزرگداشت اهـمیت مـعنوی طـبیعت سروده بودند. در سال‌های اخیر مجامع وسیع‌تری به این میراث توجه کرده‌اند: برای مثال ر.ک. به:

Caitlin Matthewe, *The Elements of the Celtic Tradition* Rockport, Mass., and Shaftesbury, U.K.: Element Books, 1989);
Christopher Bamford and William P. Marsh, *Celtic Christianity, Ecology and Holiness* (Hudson, NewYork: Lindisfarne Press, 1987).

۵۱. ر.ک. به:
Sean McDonagh, *To Care for the Earth* (London: Geoffrey Cahpman, 1986);
-----, *The Greening the Church* (Maryknoll, NewYork: Orbis; London: Books, and Geoffrey Chapman, 1990).

۵۲. ر.ک. به:
Macquarrie, "Paths of Spirituality", in Michael Maher (ed.), *Irish Spirituality* (Dublin: Veritas, 1981), pp. 7 ff.

۵۳. برای مثال ر.ک. به:
Paulos MacGregorios, *The Human Presence: An Orthodox View of Nature* (Geneva: World Council of Churches, 1978);
----, *The Cosmic Man: The Divine Presence* (Geneva: World Council of Churches, 1980) pp. 210 ff.

۵۴. ر.ک. به:
Philip Sherrard, *The Rape of Man and Nature* (Suffilk, Ipswich: Golgonooza Press, 1987).

این کتاب در آمریکا با عنوان ذیل انتشار یافت:
The Eclipse of Man and Nature (Hudson, NewYork: Lindisfarne Press, 1987).

۵۵. بنا به طبیعت اشیا، میان کیهان‌شناسی مسیحیت و دیگر کیهان‌شناسی‌های قدسی و جهان‌بینی علوم جدید نمی‌توان سازش ایجاد کرد، تنها به این دلیل که پیش‌فرض‌های متافیزیکی که جهان‌بینی علوم جدید بر آنها استوار است اساساً غیر معنوی‌اند. ر.ک. به:
Philip Sherrard, *Human Image World Image* (Ipswich: Golgonooza Press, 1992), p. 131.

۵۶. ر.ک. به: Ibid.

۵۷. ر.ک. به: Ibid., p. 132.

۵۸. در فصل ششم کتاب فوق شرارد به موضوع انهدام نظریهٔ مسیحیت دربارهٔ طبیعت بر اساس آرای اسکار میلوش می‌پردازد. برای آگاهی از افکار میلوش ر.ک. به:
Christopher Bamford (ed.), *The Noble Traveller: The Life and Writing of O. V. de L. Milotsz* (West Stockbrodge, Mass.: Lindsfarne Press, 1985).

۵۹. ر.ک. به:
Philip Sherrard, *Human Image World Image*, p. 147.

۶۰. «جلوهٔ تاریخی حضرت مسیح تنها یک وجه از تجسد اوست و عالم ماده وجه دیگر آن است. در این وجه عیسای کیهانی از همان آغاز و همیشه وجوه خداوند را در طبیعت نشان می‌دهد، زیرا که طبیعت پیکر خداوند است». ر.ک. به: Ibid., p. 149.

۶۱. این همان موضوعی است که چند دهه قبل در کتاب *انسان و طبیعت* به آن پرداختیم و همان‌طورکه قبلاً نیز تذکر داده شد، در آن زمان الهیات مسیحی توجه چندانی به طبیعت نشان نمی‌داد و با انتقاد بسیاری از متکلمان مسیحی روبه‌رو شد.

۶۲. ر.ک. به: Philip Sherrard, *Human Image World Image*, p. 152.

۶۳. «تنها رشته‌ای از علم طبیعت شایستهٔ چنین عنوانی است که در آن ادراک حقیقت، حضور خداوند را در بر داشته باشد، چراکه هر صورت محسوسی تجلی اوست».
Ibid., p. 152.

در اینجا جالب است توجه داشته باشیم که در کیهان‌شناسی ابن‌عربی به مراتب حقیقت و از جمله حقیقت مادی عالم ملک «حضرت الهی» (اَلحَضرَة الالهیّه) گفته شده است. تلقی هر صورت محسوس به‌مثابهٔ مظهر الهی، همان نظریهٔ قرآنی است که طبق آن همهٔ اشیا نشانه‌های قدرت خداوند و در نهایت تجلیات یا مظاهری هستند که عرفا از آن به تجلی تعبیر می‌کنند، زیرا تجلی همیشه تجلی اسما و صفات الهی است.

۶۴. ر.ک. به: Ibid., p. 153.

۶۵. ر.ک. به:
Dermot Moran, *The Philosophy of John Scottus Erigan* (Cambridge and NewYork: Cambridge University Press, 1989) pp. 236-238 ff;
Harry A. Wolfson, "The Identification of Ex-Nihilo with Emanation in Gregory of Nyssa", in Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973), pp. 199-221.

۶۶. بنا به گفتهٔ بوهم «خداوند عالم را از عدم خلق کرد، زیرا خود در عدم یعنی در وجود خود جای دارد». ر.ک. به:

Psychologia Verum, Question 7-23.

به نقل از:

Philip Sherrard, *Human Image-World Image*, p. 155.

۶۷. این مباحثه در اسلام نیز نه‌تنها میان متکلمان و فلاسفه، بلکه میان متکلمان و عرفا تاریخچهٔ طولانی دارد. متافیزیک اسلامی همیشه و در بالاترین سطح، اسرار پیدایش کیهان را در ارادهٔ خداوند جست‌وجو کرده و ضرورت صدور آن را از اصل الهی نشان داده است.

۶۸. ر.ک.به: Philip Sherrard, *Human Image-World Image*, p. 157.

در اینجا یک بار دیگر باید آن حدیث قدسی را به یاد آورد: «کُنتُ کَنزاً مَخفیاً فَاَحبَبتُ اَن اُعرفَ فَخَلَقتُ الخَلق لکی اعرف» (من گنج پنهانی بودم دست می‌داشتم که شناخته شوم، پس عالم را آفریدم تا شناخته شوم).

۶۹. مراحل آفرینش یا تنزیل از اصل الهی به نحو بارزی در ادبیات اسلامی هم به‌وسیلهٔ عرفایی مانند ابن‌عربی و عبدالکریم جیلی و هم بعدها به‌وسیلهٔ فلاسفهٔ اسلامی مانند ملاصدرا شرح داده شده است. ر.ک. به:

ملاصدرا، *اسفار اربعه*، دارالمعرفة الاسلامیه، ج ۱ و ۲، ۱۳۸۷ هـ.ق.

و نیز به:

Abd al-Karim Jili, *Universal Man*, trans. Titus Burckhardt; English trans. Angela Culme-Seymour (Sherborne, U. K. Beshara Publications, 1983).

۷۰. ر.ک. به: Philip Sherrard, *Human Image-World Imagee*, p. 161.

۷۱. «یک تبشیر (اعلان حلول روح‌القدس در حضرت مریم به‌وسیلهٔ یکی از فرشتگان) در تثلیث و نیز یک تبشیر زمینی وجود دارد ـ فرمان «کُن» از سوی خدا و در رابطه با وجود خود او ـ که به‌وسیلهٔ روح‌القدس تحقق می‌یابد». ر.ک. به: Ibid., p. 163.

۷۲. ر.ک. به: Ibid.

۷۳. ر.ک. به: Ibid.

۷۴. این نکته بیشتر در کتاب شرارد شرح داده شده است. ر.ک. به:

Philip Sherrard, *The Rape of Man and Nature*, pp. 24 ff.

۷۵. ر.ک. به: Philip Sherrard, *Human Image-World Image*, p. 165.

۷۶. ر.ک. به: Ibid., p. 176.

۷۷. ر.ک. به: Ibid.

۷۸. اسلام نیز حضرت مریم را مادر حضرت عیسی می‌داند، لیکن از آنجا که اسلام به مطلق بودن خداوند اعتقاد دارد نمی‌تواند این عقیده را که مادر حضرت عیسی تجسم خداوند است بپذیرد، زیرا خداوند مطلق نمی‌تواند منشأ یا زاینده‌ای داشته باشد.

۷۹. ر.ک. به: Philip Sherrard, *Human Image-World Image*, p. 177.

۸۰. عرفا از این اصل یعنی ذات، که ورای وجود است و در زبان عربی حالت تأنیث دارد در وجه مونث ارجاع می‌دهند.

۸۱. ر.ک. به: Ibid., p. 180.

۸۲. ر.ک. به: Ibid., p. 181.

۸۳. ر.ک. به:

Arthur Versluis, *Theosophia: Hidden of Dimensions Christianity* (Hudson, NewYork: Lindisfarne Press, 1994).

۸۴. ر.ک. به: Ibid., Chapter 6, p. 96.

۸۵. برای نمونه‌ای از نگرانی دین یهود ر.ک. به: منابع ذیل دربارهٔ محیط زیست که همه به مسئلهٔ طبیعت‌شناسی از دیدگاه دین یهود اختصاص دارد.

Conservative Judaism, vol. 44, no. I (Fall 1991);

The Melton Journal , no. 24 (Spring 1991); and no. 25 (Spring 1992).

۸۶. ر.ک. به:

Ismar Schorsch, "Learning to Live with Less", in Stephen Rockefeller and John Elder (eds.), *Spirit and Nature* (Boston: Beacon Press, 1992), pp. 24ff.

۸۷. «جامعه‌ای که در آن اسراف، عملی عادی شده و غفلت به صورت هنری زشت درآمده برای به افسار کشیدن شهوات، آگاهی بشر دین یهود در نهایت می‌تواند الگویی ارائه دهد که ملغمه‌ای از زهد و شوق به یادگیری است، لیکن در عالم واقع اغلب از آن سوءاستفاده می‌شود یا رد می‌گردد». Ibid., pp. 36-37.

۸۸. ر.ک. به:

Erik Katz, "Judaism and Ecological Crisis", in Mary E. Tucker and John A. Grim (eds.) *Worldview and Ecology* (Lewisburg, Pa.: Bucknell University Press and London: Associated University Presses, 1993), pp. 55-70.

نظریات مشابهی نیز در تأیید گفتار فوق در مقالات ذیل ارائه شده است. ر.ک. به:
Robert Gordis, "Judaism and the Environmental", *Congress Monthly*, vol. 57, no. 6 (september-october 1990), p. 8;
Jeanne Kay, "Concepts of Nature in the Hebrew Bible", *Environmental Ethics*, vol. 10 (1988), pp. 326-327.

۸۹. «طبیعت مانند یکی از افلاک تجسم شده است که در آن خداوند شخصاً به دیدار انسان می‌آید و انسان را به انجام وظیفه‌اش فرامی‌خواند». ر.ک. به:
E. L. Allen, "The Hebrew View of Nature", *The Journal of Jewish Studies*, vol. 10 (1988), pp. 326-327.

۹۰. همچون مسیحیت مسئله خلافت انسان بر روی زمین، در میان بسیاری از متفکران یهودی نیز تدوین شده است برای نمونه ر.ک. به:
David Ehrenfel and Philip J. Bentley, "Judaism and the Practice of Stewardship", in Marc Swetliz (ed.), *Judaism and Ecology: A Sourcebook of Readings* (Wyncote, Pa.: Shomrie Adamah, 1990), p. 97.

جالب است به علاقه‌ای توجه کنیم که در میان متکلمان مسیحی ابراز می‌شود تا سبت به‌عنوان موضوعی که برای حفظ محیط زیست اهمیت دارد، تثبیت گردد. برای مثال ر.ک. به:
Jurgen Moltmann, *God in Creation*, pp. 276 ff.

۹۱. ر.ک. به:
Eric Katz, "Judaism and the Ecological Crisis", in Mary E. Tucker and John A. Grim (eds.), *Worldview and Ecology*, p. 66.

۹۲. ر.ک. به:
Robert Gordis," Judaism and the Environmental", *Congress Monthly*, vol. 57, no. 6 (september-october 1990), p. 10.

۹۳. ر.ک. به:
Arthur Green, *Seek My Face, Speak My Name: A Contemporary Jewish Theology* (Northvale, NewJersey: Janson Aronson, 1992).

۹۴. «خدای واحد سعی می‌کند به‌تدریج به صورت پیچیده‌تر و پیشرفته‌تری از صور آگاهانه وجود تجلی کند، حال چه این صور تنها همین‌جا و در این دنیا یا به شکل دیگری در عوالم دیگر نیز وجود داشته باشد. ادراک دینی ما از تکامل به این معناست که نیروی

الهی دائماً به پیش می‌رود، بالا می‌رسد... و به سطوحی بسیار پیچیده‌تر و پیشرفته‌تری از رشد نائل می‌شود». ر.ک. به:

Arthur Green, *Seek My Face, Speak My Name: A Contemporary Jewish Theology*, p. 71.

۹۵. ر.ک. به: Ibid., p. 72.

۹۶. ر.ک. به: Ibid., p. 82.

۹۷. ر.ک. به: Ibid., p. 84.

۹۸. ر.ک. به: Ibid., p. 84.

۹۹. ر.ک. به: Ibid., p. 86.

۱۰۰. دربارهٔ عملکرد چین در طبیعت که چندان هم مثبت نیست، ر.ک. به:

Vaclay Smil, *The Bad Earth* (Arnold, NewYork: Sahrpe, 1984);

Lester Ross, *Environmental Policy in Chian* (Bloomington: Indiana University Press, 1988).

۱۰۱. برای مثال اورن لیونز (Oren Lyons) رئیس قبایل اونونداگا (Onondaga) چنین گفته است: «در نظر ملت من، خلق هودنوسانی (Houdenosaunee)، که شما آن را قبیلهٔ آیراکیو (Iroquois) (اعضای قبیله سرخپوستانی که در ایالت نیویورک سکنی داشتند. م) می‌نامید، زندگی در تمام اشکال آن با هم یکسان و برابر است. این نکته شامل همهٔ پرندگان، حیوانات، گیاهانی که می‌رویند، حیواناتی که شنا می‌کنند نیز می‌شود. این خودِ آفریدگار است که این حقیقت را به آنها هبه می‌کند. وقتی این را در خلوت تنهایی با ارادهٔ خود و با تمام وجود می‌خوانید شما نیز تجلی آفرینش می‌شوید. شما به برکت این حقیقت که وجود دارید مستقل هستید. این نوع رابطه، مستلزم احترام به تساوی همهٔ اشکال و کل حیات است». از یک خطابه عمومی به نقل از جان گریم ر.ک. به:

Mary E. Tucker and John A. Grim (eds.), *Worldview and Ecology*, p. 51.

و نیز به:

Audrey Shanandoahm, "A Tradition of Thanksgiving", in Stephen Rockefeller and John Elder (eds.), *Spirit and Return*, p. 15.

۱۰۲. ر.ک. به:

Tu Wei-ming, "The Continuity of Being: Chineses Vision of Nature", in *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation* (Albany: State University of NewYork Press, 1985), p. 35.

برای آشنایی با نظریهٔ متفکران چینی دربارهٔ طبیعت و اهمیت آنان در عصر حاضر ر.ک. به:

Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality, An Essay in the Chung-Yung* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1976).

۱۰۳. ر.ک. به:

Tu Wei-ming, "The Continuity of Being: Chineses Vision of Nature", in *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, p. 41.

۱۰۴. ر.ک. به:

Mary E. Tucker, "The Relevance of Chinese neo-Confucianism for the Reverence of Nature", *Environmental History Review* (Summer 1991), pp. 55-69.

۱۰۵. همچنین ر.ک. به:

Theodore de Bary et al. (Compilers), *Sources of Chinese Tradition*, vol. I. (NewYork: Columbia University Press, 1960), Chapter 8, pp. 51 ff.

۱۰۶. به نقل از:

Mary E. Tucker, "Relevance of Chinses neo-Confucianism", pp. 66.

تو وِی مینگ از این متن درس‌های مفیدی برای عصر حاضر می‌گیرد و اشاره می‌کند که طبق این متن «کمترین ما» در عالم «جایی» دارد و ما نگهبان آن هستیم. بر طبق این اعتقاد «عصر پساسقوط وجود ندارد که با آن روبه‌رو شویم... بیگانگی از خود به‌منزلهٔ احساس غریبگی از منشأ فطری انسان هم جایی ندارد. افزون بر این، این اعتقاد که انسان، فاتح و تغییردهندهٔ طبیعت است نیز باید نفی شود». ر.ک. به:

Tu Wei-ming, *Confucian Thought*, p. 158.

۱۰۷. ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Environmental Crisis*, (New Delhi: Indira Gandhi National Center for the Arts, 1993).

۱۰۸. ر.ک. به:

Michael Tobias, "Jainism and Ecology: Views of Nature, Nonviolence and Vegetarianism", in Mary E. Tucker and John A. Grim (eds.), *Worldviews and Ecology*, pp. 138-149.

۱۰۹. برای نمونه ر.ک. به:
Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development* (London: Zed Books, 1988).

۱۱۰. واندانا شیوا در مورد آیین هندو چنین می‌گوید: «به‌طور کلی تمام خدایان طبیعت اغلب مؤنث‌اند، زیرا همهٔ آنان زاینده (Prakrti) هستند و به عبارت دیگر به‌عنوان اصل مؤنث در کیهان‌شناسی آیین هندو تلقی می‌شوند. همچنین همهٔ آنها مادرانی دلسوزند، [مثلاً] درخت به انسان خوراک می‌دهد، رودها با آب خود تشنگی انسان را برطرف می‌کنند، زمین به انسان غذا می‌دهد و هر آنچه انسان را پرورش می‌دهد مادر است». نقل از یک مصاحبه با نویسنده. ر.ک. به:
Christopher K. Chapple, "Hindu Environmentalism: Traditional and Contemporary Resources", in Mary E. Tucker and John A. Grim (eds.), *Worldviews and Ecology*, p. 120.

۱۱۱. Ibid., p. 113 ff و فصل دوم کتاب حاضر. در مورد پاسخ آیین هندو به بحران محیط زیست به منبع ذیل بنگرید. در قسمت اول این کتاب نویسنده به تعالیم سنتی آیین هندو دربارهٔ طبیعت و در قسمت دوم تحت عنوان «هند در تعادل» به مسائل هند در عصر حاضر می‌پردازد. وی سعی دارد که با وجود مخالفت دولت، از طرف گروه‌های خاصی اصول اقتصادی گاندی را که بر اساس خودکفایی، اقتصاد روستایی و فداکاری مبتنی است پیاده کند. در فصل سوم به بررسی جنبش‌های موجود برای حمایت از طبیعت و نیز فجایعی که در آینده بر هند تأثیر خواهند گذاشت می‌پردازد. این نویسنده هم دربارهٔ جنبش چیپکو (Chippko) برای حفظ درختان و هم افکار بهاکتیودانتا سوامی پراهوپادا(A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada) و جوامع خودکفا و محیط زیست بسیار سالمی که وی در اواخر عمر در غرب تأسیس کرد سخن می‌راند. همچنین دربارهٔ حوادثی که در هند رخ داده و نتایج فاجعه‌باری که برای محیط زیست داشته است، همچون آلودگی باورنکردنی آب رودخانهٔ ورینداوان (Vrindavan) در نزدیکی معبد مقدس کریشنا (Krishna) بحثی بسیار تکان‌دهنده و بی‌پرده ارائه کرده است. ر.ک. به:
Ranchor Prime (ed.), *Hinduism and Ecology: Seeds of Truth* (London and NewYork: Cassell, 1992).

۱۱۲. دالایی لاما در اشاره به این حقیقت اساسی تأکید می‌کند که «خلأ صورت است و صورت خلأ». ر.ک. به:

Dalai Lama, "A Tibetan Budhist Perspective on Spirit in Nature", in Stephen Rockefeller and John Elder (eds.), *Spirit and Nature*, p. 114.

۱۱۳. از میان انتقادات تندی که از دیدگاه آیین بودایی بر علوم جدید وارد شده می‌توان به انتقادات شوان اشاره کرد. ر.ک. به:

"A Buddhist Eye on Science", in Frithjof Schuon, *In the Tracks of Buddhism*, trans. Marco Pallis (London: Allen and Unwin, 1968), pp. 39ff.

۱۱۴. به‌ویژه مقالهٔ شوماخر در این زمینه بسیار مؤثر بوده است. ر.ک. به:

E. F. Schumacher,"Buddhist Economics", in E. F. Schumacher, *Small is Beautiful: Economics as if People Mattered* (NewYork: Harper and Row, 1975).

۱۱۵. ر.ک. به:

The Dalai Lama, "A Tibetan Buddhist Perspective", p. 117.

۱۱۶. ر.ک. به:

Brian Brown, "Toward a Buddhist Ecological Cosmology", in Mary E. Tucker and John A. Grim (ed.), *Worldview and Ecology*, pp. 124 ff.

۱۱۷. «این حرکت باد از جهالت به حکمت، از مادی‌گرایی صِرف به تبیین عالم به‌مثابهٔ یک پیکر قدسی، دقیقاً همان حرکت آگاه مطلق از خودآگاهی مضمر به خودآگاهی مصرح است... چنان کیهان‌شناسی، که در خلأ کل ریشه دارد به نوعی اخلاق و تفکر دربارهٔ حرمت حیات و لزوم حفاظت از کل آن و به انسان به‌عنوان موجودی که می‌تواند حرمت کل را در غنای اجزا و ذرات متنوع آن مشاهده کند حیات تازه‌ای می‌بخشد» ر.ک. به:

Ibid., p. 136.

۱۱۸. ر.ک. به:

Allan Hunt Badiver (ed.), *Dharma Gaia* (Berkeley, Calif.: Parallaz Press, 1990).

۱۱۹. ر.ک. به: اثر ذیل که بیشتر آن به مطالعهٔ مواردی خاص در لاداک (Ladakh) هند، ژاپن، سریلانکا و تایلند اختصاص دارد و اینکه چگونه کوشش می‌شود در میان اهالی این سرزمین‌ها احساس هماهنگی و تعادل بیشتری با محیط طبیعت ایجاد شود:

Martine Bachelor and Kerry Brown (eds.), *Buddhism and Ecology* (London: Cassell, 1992).

۱۲۰. در این باب می‌توان به آثار تیچ نهات هان، راهب ویتنامی، اشاره کرد.
۱۲۱. «بحران محیط زیست و طبیعت در اصل خود بحرانی معنوی و حاصل خودمحوری طمع‌کارانه‌ای است که به‌وسیلهٔ صنایع پیچیده و افسارگسیخته دامن زده می‌شود». ر.ک. به:
Stephen Bachelor, "The Sand of the Ganges: Note Toward a Buddhist Ecological Philosophy", in Stephen Bachelor and Brian Brown (eds.), *Buddhism and Ecology*, p. 33.
۱۲۲. بعضی از آثار نگارنده از جمله *علم و تمدن در اسلام* و *نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت* که هر دو در دهه ۱۹۶۰ انتشار یافت، برای نخستین‌بار این چالش را پیش روی جهان اسلام قرار داد که علوم اسلامی باید از دیدگاه اسلام و همچون یک بدیل برای بررسی و شناخت طبیعت موضوع مطالعه قرار گیرد. از آن زمان تا امروز نیز مطالعات دیگری که در این زمینه انجام شده همان موضوع را دنبال کرده‌اند. برای مثال ر.ک. به:
Osman Bakar, *Tawhid and Science,* (Kuala Lampur: Secretatiat for Islamic Philosophy and Science, 1991).
۱۲۳. این نگارنده همچنین نخستین کسی بود که توجه عام را به جدی گرفتن علوم اسلامی و نتایج آن مطرح کرد. ر.ک. به: Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature*.
و نیز به:
"The Ecological Problem in the Light of Sufism: The Coquest of Nature and the Teachings of Eastern Science", in Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays* (Albany: State University of NewYork Press, 1991), Chapter 10, p.152.

پس از این کتاب نیز آثار دیگری به‌وسیلهٔ گروهی از دانشمندان انتشار یافته است. برای نمونه ر.ک. به: فصل دوم کتاب ذیل که در آن نویسنده توجه همگان را به اسلام به‌مثابهٔ بدیلی در مطالعه طبیعت و نیز تأثیرات آن بر محیط زیست ارائه می‌دهد:
Ziauddin Sardar (ed.), *The Touch of Midas: Science Values and Environment in Islam and the West* (Mancheste, U. K.: Manchester University Press, 1984), p. 26.

۱۲۴. ر.ک. به:
Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine*.
و نیز به: "Islamic Cosmology", in UNESCO, *Islamic Civilization*.

همچنین ویلیام چیتیک در دو قسمت تحقیقی انجام داده است که به شرح جزئیات کیهان‌شناسی پیچیدهٔ ابن عربی اختصاص دارد:
William Chttick, *The Disclosure of God: Ibn Arabi's cosmolgy*, Part I; and *The Breath of the Merciful: Ibn Arabi's Cosmology*, Part II.

۱۲۵. بحران محیط زیست در کشورهای اسلامی در کتاب ذیل بررسی شده است:
Fazlun Khalid and Jeanne O'Brien (eds.), *Islam and Ecology* (London: Cassell, 1992).

۱۲۶. ر.ک. به:
Husaini, *Islamic Environmental Systems Engineering* (London: MacMillan, 1980).

۱۲۷. ر.ک. به: همین کتاب، فصل دوم، بخش راجع به اسلام.

۱۲۸. ر.ک. به:
Iqtidar Zaidi, "On the Ethics of Man's Interaction with the Environment: An Islamic Approach", in Eugene C. Hargrove (ed.), *Religion and Environmental Crisis* (Athens: University of Georgia Press, 1986), pp. 13-16.

۱۲۹. نگارنده بارها به این موضوع پرداخته است. ر.ک. به:
Seyyed Hossein Nasr, "Sacred Science and the Environmental Crisis: An Islamic Perspective", in Nasr, *The Need for a Sacred Science* (Albany: State University of NewYork Press, 1993), pp. 129 ff.

۱۳۰. ر.ک. به:
Parvez Manzoor, "Environment and Values: The Islamic Perspective", in Sarder (ed.), *Touch of Midas*, p. 151.

۱۳۱. ر.ک. به: Ibid., p. 154.

۱۳۲. ر.ک. به: Ibid., pp. 155-161.

۱۳۳. برای مثال ر.ک. به: آثار توماس بِری نویسنده به نام در زمینهٔ محیط زیست و از جمله کتاب ذیل:
Thomas Berry and Brian Swimme, *The Universe Story: From the Primiordial Flaring Forth to the Ecozoic Era-A Celebration of the Unfolding of the Cosmos* (San Francisco: Harper, 1992).

در فصل دوازدهم با عنوان «الهامات نو» اطلاعاتی که از سوی علوم جدید کسب شده با وحی به معنای دینی کلمه و «داستان‌های عالم» با اسطوره‌های سنتی مقایسه شده و تطبیق داده می‌شود. ر.ک. به: ص ۲۶۸. توماس بِری همچنین می‌نویسد: «همه و همه موضوع یک داستان است: حال مشکل ما این است که دیگر داستان خوبی در اختیار نداریم بلکه بین دو داستان هستیم. داستان قدیمی، یعنی داستان چگونه به وجود آمدن عالم و چه مقامی در آن داشتن انسان، دیگر داستان مهم و مؤثری نیست با این همه داستان جدیدی نیز نیاموخته‌ایم». ر.ک. به:

Thomas Berry, *The Dream of the Earth* (San Francisco: Sierra Club, 1990), p. 123.

بِری هدف خیری دارد و آن این است که می‌خواهد یک جامعهٔ واحد پیرو نظریهٔ گایا، و نه یک جامعهٔ واحد انسانی، خلق کند که دربرگیرندهٔ کل طبیعت باشد (ص ۲۲). ولی وی نگرش فعلی غرب را در زمینه علوم جدید و اسطوره‌های مقدس به صورت پدیده‌ای به تمام جهانیان تعمیم می‌دهد، آن هم به شیوه‌ای که به هیچ‌وجه با عقاید اکثریت عظیم پیروان دیگر ادیان، به استثنای ادیان غربی، هیچ‌گونه هماهنگی و سنخیت ندارد.

۱۳۴. در اینجا قصد انتقاد از نظریهٔ تکامل را نداریم. ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Chapter 7.

و نیز به:

Osman Bakar (ed.), *Critique of the Theory of Evolution* (Kuala Lampur: The Islamic Academy of Science, 1987).

۱۳۵. ر.ک. به:

Wolfgang Smith, *Teilhardism and the New Religion* (Rockford, Illinois: Tan Books, 1988).

۱۳۶. ماتیو فاکس در واقع پیشنهاد کرده است که نظریهٔ هبوط آدم و گناه نخستین را باید همراه با نظریهٔ آمرزش نخستین ارائه کرد. ر.ک. به:

Matthew Fox, *Original Blessing: A Primer in Creation Spirituality* (Santa Fe, N. M.: Bear, 1983).

۱۳۷. مورد فیلیپ شرارد که در بالا ذکر شد در واقع استثناست، هرچند در باب انتقاد از صنایع جدید، آثار مخرب آن بر محیط زیست و زندگی عادی انسان‌ها، سخنگویان مشهور دیگری نیز همچون ژاک اِلول هستند. برای مثال ر.ک. به:

Jacques Ellul, *The Technological Society* (NewYork: Vintage Books, 1964),

----, *Perspectives on Our Age: Jacques Ellul Speaks on His Life and Work* (NewYork: Seabury Press, 1981).

الول در کتاب اخیر دربارهٔ لطماتی که صنایع جدید بر جوامع غربی وارد ساخته است به بحث نشسته است. وی همچنین در شمارهٔ مخصوص مجلهٔ ***Croos Currents*** به سال ۱۹۸۵ و نیز در کتاب ذیل مشخصاً به انتقاد از جامعه صنعتی پرداخته است. ر.ک. به:

----, *The Betrayal of the West* (NewYork: Seabury Press, 1978).

۱۳۸. زمانی که در اوایل دههٔ ۱۹۶۰ قبل از نگارش *کتاب انسان و طبیعت* نگارنده دربارهٔ بحران آتی محیط زیست در جهان اسلام سخن می‌گفت، تعداد معدودی از کسانی که به این موضوع علاقه و توجه داشتند هیچ‌یک عالم دینی نبودند. متأسفانه حتی هنوز هم بسیاری از علما کاملاً از اهمیت و دامنهٔ وسیع این بحران آگاه نیستند. تا دههٔ ۱۹۸۰ همین نوع برخورد را می‌توان میان شخصیت‌های آیین هندو و بودایی مشاهده کرد.

۱۳۹. ر.ک. به: Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science.*

۱۴۰. البته در اینجا مراد ما از اصطلاح تفکر (intellection) تکیه بر عقل نیست، بلکه مراد intellectus یا nous است که عقل تنها انعکاس ذهنی آن است. دربارهٔ مفهوم سنتی تفکر ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr (ed.), *The Essential Writings of Frithjof Schuon* (Rockport, Mass., and Shaftesbury, U. K.: Element Books, 1986), pp. 344ff.

فصل هفتم
حکمت نهفته در جسم انسان

هست در جسم رازهای نهان — حکمت صنع پادشاه جهان
رو بخوان آیه‌های حکمت او — بر تن و جان و بر زمان و مکان

پیکر انسان سرشته از خاک شایسته رستاخیز و حضور در پیشگاه خداوند
زندان روح او اما مونس او در این جهان نیز
مرکب بادپایی که در سفر زندگی روح بر آن سوار است
در حجاب از حواس درون انسان و با این همه عبادتگاه خداوند و مدینهٔ الهی.
حجاب جسم اما عامل شناخت و ایمان به خداوند نفس ما،
چون پوستی که هنگام آخرین ندای مرگ به دور می‌افکنیم.
تقدیم می‌شود به علم حرکت و ماده
که دیگر مظهر تجلی روح، و خزانه حکمت الهی نیست
حال دین باید از نو به مالکیت خود درآورد و از نو آن را بشناسد
و اسرار جسم راکه این چنین آسان به فراموشی سپرده است.
از آن طریق به شناخت طبیعت دست یابد
که نظام آن در پیکر انسان نیز منعکس است
ما از درون تجربه می‌کنیم، در این تنها صحنهٔ رویارویی‌مان
با آن نظام عظیم ترکیهانی، عالم کبیر
نه ما و پیکرهایمان تنها الگوی کوچک آن هستیم
آیینهٔ جهان دیگر که پلی به سوی آفرینش خداوند است
ذاتاً شایسته جذب در پیکر خداوند عزوجل منور به نور روح
که برای آن حتی در این زمان و مکان معبد مقدسی است.

انسان تنها با تفکر در جسم خویش مستقیماً نظام طبیعت را از درون تجربه می‌کند و از طریق جسم خویش با جهان طبیعت و محیط خود روبه‌رو می‌شود. برخلاف اشیای پیرامون ما یا آنچه ما از «وجود خود» متمایز می‌کنیم و بلاواسطه و به‌طور غریزی به‌عنوان «خود» در ضمیر آگاه خویش ادراک می‌کنیم،

پیکر ما در یک آن هم عضوی از وجود طبیعت و هم جزیی از «هویت وجودی» ماست که مستقیماً و بدون هیچ واسطه‌ای به وجود آن اشراف داریم.(۱) انسان خود را با جسم خویش می‌شناسد ولی در عین حال خود را از آن متمایز می‌کند، اما با اینکه جسم خود را می‌شناسد و مستقیماً آن را تجربه می‌کند، با این حال بیشتر انسان‌ها حقیقتاً جسم خود را نمی‌شناسند. علاوه بر این، کسانی هستند که آگاهی‌شان از جسم خود به آنچنان تعالی رسیده است، که رابطهٔ خاصی با آن برقرار می‌کنند و کنترل قابل ملاحظه‌ای بر آن دارند که واقعاً غیرعادی است، زیرا بیشتر انسان‌ها از چنین قدرتی برخوردار نیستند و حتی درصدد دستیابی به آن نیز برنمی‌آیند.

ادیان گوناگون اغلب از عالم جسم به‌عنوان حیطه‌ای قدسی و در عین حال مانعی بر سر راه اعتلای روح سخن رانده‌اند، اما در همهٔ موارد دین اساساً توجه بسیاری به جسم دارد. در صورتی که در جهان امروزی تهی کردن ادراک نظام طبیعت از دین به‌طور فزاینده‌ای در شناخت انسان از جسم خود، اعم از زن و مرد، نیز انعکاس یافته و بیش از پیش منتج به اختلاف با نگرش دینی شده است؛ اختلافی که حال در غرب با نفوذ فزایندهٔ فن‌آوری جدید در کلیه ابعاد زندگی به صحنه جامعه کشیده شده است. در حال حاضر این اختلاف به صورت مسئله‌ای عمومی درآمده، و به‌عنوان مثال در امر سقط جنین به دخالت در تعیین مرز میان تنظیم خانواده و جنایت و حتی تعریف مفهوم تقدس حیات ـ دست‌کم تا آنجا که به حیات انسان مربوط می‌شود ـ کشیده شده است که تمدن جدید از یک‌سو بر آن تأکید دارد و از سوی دیگر این چنین و بی‌پروا به انهدام آن می‌پردازد.

داستان غم‌انگیز عظیمی که دربارهٔ منشأ حیات بشر و سؤالات متعددی که توسط دانشمندان مهندسی محیط زیست مطرح شده و نیز مسائل مربوط به اخلاق زیستی، همه گواه بر این حقیقت‌اند که ادراک دینی از نظام طبیعت ـ تا آنجا که جسم انسان مدنظر است ـ در حال حاضر با چالش نهایی دانشمندان و پیروان آرای غیردینی روبه‌روست. با سکوت گسترده ادیان غربی نگرش غیردینی در امر

دنیوی (سکولار) کردن کیهان و اطلاق آرای مکانیکی به طبیعت توفیق یافت. به عبارت دیگر در نتیجه اعتقاد به نگرش مکانیکی و دیگر باورهای لاادری به طبیعت، و اینکه حیات و پدیده‌های آن مخلوق قدرتی فرضی‌اند و اطلاق این نگرش بر نظام طبیعت و انسان، جسم انسان تنها به‌عنوان عنصری از یک نظام طبیعی کاملاً کمّی و تابع قانونمندی‌های علوم فیزیک و شیمی تنزل یافت. برخی حتی زیست‌شناسی را نیز به همین درجه تقلیل دادند. دقیقاً به همین دلایل احیای نگرش دینی در باب طبیعت باید به صورت موضوعی اساسی برای شناخت جسم اولویت داده شود، نگرشی که بر مبنای آن عناصر معنوی، نفسانی و جسمی باهم وحدت کامل دارند و ضرورتاً مجموعه آنها از دیدگاه دین مهم است. به همین دلیل است که حتی در جهان امروز غرب در رویارویی با ادعاهای انحصارطلبانه ادراک مادی از جسم انسان و طب مادی جدید مقاومت‌های گسترده‌ای به عمل آمده است. همان‌گونه که در فصل پیشین نیز شرح داده شد، هم بحران محیط زیست و هم کشف دوبارهٔ اهمیت طبیعت توسط متفکران دینی طی چند دهه گذشته موجب افزایش توجه به پیکر مادی انسان و اهمیت آن از دیدگاه ادیان شده است. در اینجاست که دامنه‌دارترین مبارزه در حال حاضر در غرب میان نظریات مخالف دربارهٔ اهمیت جسم انسان و مفهوم مرگ و زندگی جریان دارد.

در اینجا باید متذکر شد که در نظر همهٔ ادیان سنتی جسم انسان مقدس است. علی‌رغم افول این جنبه از دین در محافل عمدهٔ مسیحیت غرب طی چند قرن گذشته و سرایت این روند به مجامع زیرزمینی توسط کسانی چون مادام بلاوتسکی و اَلی بیلی تقدس جسم انسان نه‌تنها در ادیان اولیه یا ادیانی چون هندوییسم بلکه در ادیان ابراهیمی نیز حقیقت دارد. در انجیل آمده است که «پیکر ما معبد روح‌القدس است که در درون ما قرار دارد» (۱۹ :۶). در قرآن کریم نیز خداوند می‌فرماید که روح خود را در پیکر انسان دمید: «وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحی» (۳۸:۷۲). به این ترتیب پیکر انسان مظهر حضور روح است و به برکت حضور روح همچون معبدی مقدس است.

پیکر انسان همچنین به مدینه الهی تشبیه شده و در نتیجه جزیی از ملکوت خداست، هرچند که در اختیار ما قرار داده شده و تابع اراده ماست، اما نهایتاً جسم در برابر خداوند مسئول است.[۲] گذشته از این انسان در برابر خداوند مسئول مراقبت و نگهداری از جسم خویش است.[۳] در هر حال تقدس پیکر انسانی و انطباق آن با کیهان و حتی اهمیت کیهانی جسم از لحاظ نمادین در ادیان گوناگون جهان آنچنان روشن است که نیازی به بحث و اثبات ندارد. کافی است که به تقدس معماری نقاط متفاوتی از الأقصر[۱] تا شارتر نظری بیفکنیم و ببینیم که همگی تا چه حد به آنچه عرفا انسان کامل می‌نامند شباهت دارند تا به جهان‌شمولی نظریهٔ تقدس جسم پیامبر و آواتارا و به تبع آن به تقدس پیکر انسان پی ببریم. این نظریه هنوز در بسیاری از نقاط جهان همچنان به اعتبار خود باقی است.

همین حقیقت‌محوری دین بود که در غرب با آغاز رنسانس و همانگونه که در نقاشی‌های لئونارد داوینچی از پیکر انسان دیده می‌شود و انعکاسی از نوعی تعبیر مکانیکی اعضای مختلف بدن انسان است، مورد چالش قرار گرفت. از مطالعهٔ کالبد جنازهٔ بی‌جانی که در آن زمان «بدن انسان» نامیده می‌شد تا نگرش مکانیکی بر جسم انسانی و نیز تعبیر جسم به‌عنوان «ماشین بدن» که دکارت و به‌ویژه ژولیان دو لامتری ابداع کرد ومورد قبول بسیاری از فلاسفه و پزشکان و حتی عامه مردم نیز قرار گرفت قدم کوتاهی بیش نبود.[۴] از آن زمان تا کنون پیوسته شاهد انهدام مداوم اسرار پیکر انسان و متحول ساختن آن از حیطه‌ای درونی، خاص و قدسی و متعلق به خداوند به حیطه‌ای معمولی و تهی از اسرار آفرینش بوده‌ایم.[۵] نتیجه این تحول پیدایش علوم نوین پزشکی بوده است که هم دستاوردهای شگفت‌انگیز و هم ناکامی‌های وحشتناکی داشته است و به بیمار به صورت مکانیکی و غیرانسانی برخورد می‌کند. این امر که حال به‌عنوان مشکل اخلاقی عمده‌ای درآمده همواره با تجاری شدن و صنعتی شدن

1. Luxor

همه‌جانبهٔ علم پزشکی، بسیاری را حتی در غرب نیز واداشته است که به شیوه‌های دیگری از طب جلب شوند که اساس آن نگرش جامع بر انسان به‌عنوان یک مجموعه متشکل از جسم، نفس و روح است.

تحول در نگرش بر جسم انسان و تکوین برداشت کنونی از آن تحولی تدریجی بوده است، حتی یک قرن پیش در غرب نیز مردم، همان‌گونه که از برداشت آنان دربارهٔ جنسیت مشهود است، درک متفاوتی از پیکر انسان داشتند. تحولی که توسط دکارت و ویلیام هاروی در باب جسم انسان آغاز شد تا پایان قرن هجدهم و آغاز قرن نوزدهم تأثیرات چندانی به دنبال نداشت.(۶) این نظریه که جسم تنها یک واقعیت زیست‌شناختی است بسیار جدید و حاصل برخوردی کلینیکی است که به جسم بیمار به‌عنوان جنازه بی‌جانی برخورد می‌کند.(۷) در پرتو این بینش روح انسان کاملاً کنار گذاشته شده و پیوند میان روح و جسم، اگر هم کاملاً نادیده گرفته نشده، دست‌کم بسیار بی‌اهمیت‌تر از آنچه در مکاتب طب سنتی معمول بود تلقی شده است.(۸) در نتیجه جسم به صورت پدیده‌ای کاملاً عینی که در هر آزمایشگاه فیزیک یا شیمی نیز پیدا می‌شود و نه به‌عنوان یک تعین جسمی ـ روحی، درآمده است.(۹) در نتیجه این تعریف جدید از انسان به‌عنوان انسان مقتصد[1] پیکر انسان، که به اعتقاد پیروان تمام ادیان دارای «اعجاز» و طبیعت قدسی است، به صورت تعینی عام و اجتماعی و تهی از اسرار وجود درآمده است. به قول باربارا دودن امروزه دست‌کم در تلقی مجامع علمی مهم از جسم انسان این روند به نهایت خود رسیده است. حال دیگر پیکر انسان از تمام اسرار وجود خود تهی شده و به پدیده‌ای اجتماعی تبدیل شده است.(۱۰)

در پرتو این فرآیند تاریخی است که بحران موجود در شناخت اهمیت جسم انسان باید مورد ملاحظه قرار گیرد، هرچند که در اینجا بیشتر نمی‌توان به جزئیات آن پرداخت. در حال حاضر جریانی در غرب مشاهده می‌شود که سعی در جهت بازیابی و کشف مجدد اهمیت جسم هم از دیدگاه دینی و هم غیر دینی

1. homo aeconomicus

انسان دارد.(۱۱) این جریان بر محور وسیعی چون ـ اهمیت دادن بیش از حد متعارف به انواع ورزش‌ها و ورزشکاران و تقدس‌زدایی از جنسیت و تجارتی کردن آن، احیا و معرفی شیوه‌های معنوی برای پرداختن به جسم در چهارچوب رهبانیت مسیحی، کوشش برای کشف دوباره ماهیت قدسی جنسیت، تأکید بر حرکات بدنی، اصوات بلند، رنگ‌های تند و غیره که شاخص فرهنگ عامه امروزی است ـ یعنی فرهنگی که خود با تکیه بر واقعیت جسم علیه تمدن جدید و تشویق بشر به تجرد و دوگانگی جسمی و معنوی طغیان کرده است ـ تا ظهور مجدد رابطهٔ میان جسم و روح در اشکال گوناگون طب کل‌گرا[1] ـ قرار دارد.

به نظر می‌رسد که در باب مفهوم جسم انسان دو نیروی متضاد در غرب با یکدیگر رودر رو شده‌اند و گاه این تضاد حالت بسیار انفجاری نیز به خود می‌گیرد. از یک طرف جریانی وجود دارد که سعی دارد به کشف مجدد ماهیت قدسی پیکر انسان در چهارچوب کلیساهای عمده و نیز ادیان موسوم به عصر نو[2] دارد. این جریان در توجه فزاینده‌ای که امروزه در مطالعه جسم لطیف یعنی جسم غیرمادی در منابع قدیمی غربی، و در ادیان شرق در گسترش یوگای قدرتمند[3]، رواج مکاتب طب سنتی جامع همچون طب سوزنی و طب هند باستان موسوم به طب ایورودایی[4]، و در رواج انواع دیگر معالجه بر اساس اعتقاد به جسم به‌عنوان یک کل، در مقبولیت یافتن غذاهای طبیعی و بالاخره در آنچه حال به «الهیات جسم» مشهور شده و حتی در رو کردن به ادعیه برای معالجهٔ بیماری انعکاس یافته است.

از سوی دیگر در حال حاضر دخالت فزاینده‌ای در عملکرد بدن ـ که حتی به نظر بسیاری از فیزیکدانان معاصر و با وجود ادراک علمی وسیع از جهان مادی که دیگر ابهامی برای آن باقی نمانده ماشین پیچیده‌ای است ـ به عمل می‌آید. نتیجه این امر بحرانی است بسیار دامنه‌دار با عواقب اخلاقی، اقتصادی و اجتماعی که بر همه عیان است. با این حال هنوز تعداد بسیار معدودی از

---

1. holistic
2. New Age
3. Hatha Yoga
4. Ayurvedic

متفکرین به اصل مسئله که تنوع عقاید موجود دربارهٔ عناصر متشکله جسم انسانی است پرداخته‌اند.

تا آنجا که تقدس جسم انسان مدنظر است و با اینکه نگرش مسیحیت در غرب آماج حملات بسیار قرار گرفته، اما هرگز کاملاً فراموش نشده است. هنوز نیز برای کسی که از بیرون به مطالعه غرب می‌پردازد درک این مسئله به صورت معمایی به قوت خود باقی است که چگونه دینی که بر پایه اعتقاد به حلول یعنی حلول کلمةالله به پیکر حضرت عیسی بنیان دارد و به معاد جسمانی نیز به‌عنوان عنصر محوری تعالیم خود اعتقاد دارد بتواند به این سادگی اجازه دهد که پیکر انسان از حیطهٔ دغدغه فکری آن بیرون رانده شود و زمانی این چنین طولانی به الهیاتی بپردازد که تقدس جسم را جدی نمی‌گیرد. به همین منوال مشکل می‌توان درک کرد که چگونه بخش اعظم مسیحیت غرب و حتی مسیحیت ارتدکس برخلاف ادیان دیگر بیشتر شعائر معنوی خود را در باب جسم و روح از دست داد. در هر حال بخشی از کوشش‌هایی که برای کشف دوبارهٔ نظام دینی طبیعت به عمل می‌آید و در حقیقت در قلب این تلاش‌ها قرار دارد ضرورت تحقق بخشیدن مجدد به این حقیقت است که پیکر انسان نه‌تنها به‌طور نمادین، بلکه به‌عنوان مظهر الهی به معنای واقعی کلمه بارگاه خداوند است. جسم انسان صحنهٔ تجلی حکمت الهی است، عالم صغیری است که اهمیت کیهانی دارد و حقیقتی است که در تحقق معنویت نقش اساسی دارد. در امر بازسازی رابطه سنتی و به تعبیری بهتر رابطهٔ عادی میان انسان با عالم طبیعت درک اهمیت جسم انسان ضرورت حیاتی دارد.(۱۲) لیکن برای نیل به این مقصود نخست ضروری است، که تعالیم سنتی ادیان مختلف را دربارهٔ جسم انسان به یاد آریم.(۱۳)

آرای ادیان در دنیای غیرغربی ادیان ابتدایی

اهمیت پیکر انسانی به‌مثابهٔ الگوی کوچکی از کیهان ـ در وحدت مستقیم و دائمی با جهان طبیعت و دارای شعور مستقل از تعقل انسان وجه بارزی از

زندگی پیروان ادیان اولیه است. کشیدن نقش و نگار بر روی بدن در میان بومیان نیوزلند، استرالیا، آفریقا، سرخپوستان امریکا و دیگران مستقیماً از آگاهی آنان به اهمیت کیهانی جسم انسان حکایت دارد. نباید فراموش کرد که واژهٔ «تزیینات» در اصل به معنی پیراستن شیء با اشکال کیهانی و مظاهر الهی است[۱۴] و واژهٔ cosmetics (لوازم آرایش) که امروزه این همه بی‌اهمیت تلقی می‌شود از واژهٔ یونانی kosmetikos مشتق شده و با اصطلاح کیهانی cosmic پیوند دارد و به معنای «آراستن» شیء با ویژگی‌های کیهانی است تا شبیه کیهان شود.

نه‌تنها انسان‌های اولیه درکی از جسم انسان دارند که با برداشت بشر متجدد متفاوت است، بلکه زندگی جسمی و برخورد آنان به جسم خود نیز به گونه‌ای است که با برخورد بشری که حاصل تمدن مبتنی بر فکر و ذهن است تفاوت بسیار دارد. اگر از میان انسان‌های ابتدایی افلاطون، شانکارا، یا دانته برنخاسته، در عوض آنان رقص‌های مقدسی ابداع کرده‌اند که حاکی از همان درجه عمق و حقایق متافیزیکی است که به زبان حرکات بدنی و نه فکری بیان شده است. کافی است که به ضربات موزون طبل سنتی آفریقاییان گوش کنیم و به چرخش بدن رقصندگان در جنگل‌های سنگال یا نیجریه و یا رقص سرخپوستان آمریکا نظری بیفکنیم تا به مفهوم حقیقی زندگی بر مبنای حکمتی که در جسم نهفته و در ذهن جای ندارد پی ببریم.

علاوه بر این ادیان اولیه همگی به وجود تماس مستقیم میان پیکر انسان و عناصر طبیعی، البته نه از زاویه طبیعت‌گرایی محض بلکه با اعتقاد به اینکه جسم پیوند مثالی با تار و پود حیات دارد که فراتر از درک عادی انسان است تأکید دارند. در این ادیان همچنین انسان نه‌تنها از طریق ذهنی، بلکه از طریق جسمی نیز با حیوانات، نباتات و کوه‌ها پیوند و یگانگی احساس می‌کند، زیرا عناصر فوق تنها «پدیده‌های مادی» به مفهوم علمی امروزی نیستند، بلکه جامع اعیان ثابته آسمانی‌اند. سربندی که انسان‌های ابتدایی گوناگون به دور سر خود می‌پیچند و از پوست حیوانات ساخته می‌شود و نیز اسامی که بر برخی از قهرمانان پیامبرگونه‌شان همچون گاومیش نشسته اطلاق می‌کنند به این واقعیت

اشاره دارد. جسم انسان در پرتو بینش جامعی از طبیعت دیده می‌شود که در آن واحد هم بر پیوند میان همهٔ موجودات و هم وحدت «ذاتی» نماد و نمود یعنی صورت زمینی و عین مثالی آسمانی آن تأکید دارد. استفادهٔ وسیع از جسم انسانی در اعمال و شعائر دینی در ادیان ابتدایی نیز باید مورد مداقه قرار گیرد. در این حیطه ادیان مزبور نشانگر فلسفه‌ای دربارهٔ جسم‌اند که مقام محوری در بینش آنان دارد، اما با وجود جدایی بیش از پیش میان ذهن و یا روح و جسم از قرن هفدهم به بعد در ادیان دیگر همچون مسیحیت نیز دیده می‌شود که در آن پیکر انسان هنوز نیز نقش خاصی در انجام برخی از شعائر ایفا می‌کند. در اسلام نیز که در حقیقت بازگشت به دین فطری است نقش جسم انسانی حتی از ادیان دیگر نیز مهمتر است. چنانکه در انجام نماز پنج‌گانه روزانه می‌بینیم قرائت آیات قرآنی همراه با حرکات بدنی بخش عمده این فرضیه را تشکیل می‌دهد. بنابراین تا آنجا که شعائر دینی مدنظر است اهمیت جسم انسان در به جا آوردن آنها، به‌ویژه در ادیان اولیه، پیوسته در تاریخ بشر و در ادیان مختلف به اشکال گوناگونی تجلی یافته است. در برگزاری شعائر جسم همیشه به‌عنوان عنصری اساسی حضور داشته و هدف آن وحدت با روح و کمک به آن برای نیل به مقصد نهایی است که همانا رستگاری، کمال و نهایتاً وصال حق و نجات است، مقصدی که جسم نیز به آن چشم دوخته است.

ادیان مصر

می‌توان گفت که کیهان‌شناسی مصر به‌طور کلی بر محور نقش کیهانی بشر و نمادینه بودن پیکر انسان به‌عنوان آیینهٔ منعکس‌کنندهٔ صفات خداوند استوار است. در ادیان مصری پیوسته بر ماهیت قدسی جسم انسان که در آن رابطهٔ زندگی، مرگ و رستاخیز همهٔ اجزای وجود، یعنی روح و جسم بشر را در برمی‌گیرد تأکید شده است. همان‌گونه که تحقیقات برجسته شوالر دو لوبیکز نشان می‌دهد معابد مصری هم مظهر حضور خداوند و هم نماد پیکر انسان کیهانی‌اند.[۱۵] وی با مطالعهٔ تناسب دقیق ابعاد معبد الأقصر متقاعد شد که:

«بدون تردید معبدالأقصر به انسان به‌مثابهٔ عالم صغیر وقف شده است»(۱۶) و نشان داد که معبد مزبور با جسم انسان، بدون سر که نماد نفس ناطقه است انطباق داشته و قلب که جایگاه شهود است در برابر آن قرار دارد.

> مصریان باستان در معابدشان تنها به اصول کلی عالم و انسان کیهانی که در درون انسان (به‌عنوان عالم صغیر) نهفته است می‌پرداختند. به همین جهت با جدا کردن سر، یعنی عضوی که نماد هبوط آدم است، سیر شهود را به ماهیتی فانی نشان می‌دادند.(۱۷)

شوالر دو لوبیکز به شرح تفاوت ظریف، اما اصولی میان بشر به‌مثابهٔ تجسم انسان‌کامل و انسان هبوط‌یافته به تعبیر مسیحیت می‌پردازند. انسان رانده شده از بهشت، علم شهودی حضرت آدم را فراموش کرده است، اما امکان یادگیری مجدد آن به‌طور بالقوه برای همهٔ کسانی که بخواهند به مجاهدات معنوی لازم بپردازند و «چشم دل» را دوباره بگشایند وجود دارد. دولوبیکز همچنین با اشاره به نسبت مقیاس‌هایی که در معماری این دو تمدن، یعنی غیبت سر انسان در تمدن مصر و حضور آن در تمدن یونان وجود دارد به تفاوت میان ادیان مصر و تفکر یونانی در دوران کلاسیک که عمدتاً خردگرا است تأکید می‌ورزد. وی یادآوری می‌کند که انسان بدون سر همچون حضرت آدم مظهر انسان بهشتی و انسانی است که پا از عالم طبیعت فراتر گذاشته است. میان طبیعت و این انسان، انسان زمینی قرار دارد که تابع زاد و ولد است.(۱۸)

به این ترتیب ادیان مصری درسی مهم اما فراموش شده از نمادینه بودن پیکر انسان کامل، حقیقتی که در درون همهٔ انسان‌ها وجود دارد و به برکت آن جسم انسان به‌طور بالقوه خود عبادتگاهی والاست، ارائه می‌دهد. پیکر انسان خود بارگاه روح است و به همین دلیل الگویی برای معماری قدسی در ادیان گوناگون از مسیحیت تا آیین هندوست. هرچند بر اهمیت این موضوع از دیدگاه دینی تأکید شود باز کافی نیست. صرف تجربه فضای معماری قدسی بناهایی چون صومعه عظیم شارتر، معبدالأقصر یا هریک از معابد دوران کلاسیک هند به‌عنوان مظهر پیکر انسان کامل یا در رابطه با مسیحیت مداقه در مفهوم «خدا -

انسان» در برابر «فضای غیردینی» نشان می‌دهد که چقدر از اهمیت دینی جسم انسانی در جهان متجدد به برکت ماشینی شدن آن از یک‌سو و از سوی دیگر به دلیل اعتقاد به خلق آن نه به دست صانع مطلق، بلکه به دست موجود ناشناخته‌ای شبیه شامپانزه، از بین رفته یا کاسته شده است.

آیین هندو

تا آنجا که شعائر دینی مدنظر است در میان تمام ادیان زندهٔ جهان هیچ‌یک به اندازهٔ آیین هندو به جسم انسان نمی‌پردازد. حتی اگر بپذیریم که یوگا در مفهوم کلی خود تنها با جسم سروکار ندارد، وقتی دربارهٔ هند فکر می‌کنیم نخستین چیزی که به‌خاطر انسان می‌رسد یوگی‌ها هستند که با عملیات محیرالعقول به کنترل اعضاء بدن خود می‌پردازند و به کارهای باورنکردنی دست می‌زنند. می‌توان رقص کیهانی شیوا[1] یا سادوهای (مرتاضان)[2] عریان را مجسم کرد که آسمان پوشش آنهاست و آگاهانه جسم خود را با کیهان همراه می‌کند.

همچنین می‌توان از تانتریسم[3] و آمیزش مقدس نام برد که به‌ویژه در غرب مورد سوء‌تفاهم قرارگرفته و تحریف آن در میان تعابیر بی‌شماری که دربارهٔ آیین شبه هندوییسم وجود دارد بسیار چشمگیر است و امروزه به‌صورت بخشی از چشم‌انداز دینی بسیاری از نحله‌های دینی و فلسفی باستانی هند، غرب و مخصوصاً آمریکا درآمده است، اما با وجود این سوء تعبیرات این باور کلی که در آیین هندو جسم انسانی، به‌ویژه تا آنجا که شیوه‌های نیل به معنویت مدنظر است از اهمیت خاصی برخوردار است حقیقت دارد. حتی اگر برخی از تعالیم آیین هندو تنها اختصاص به خود این آیین داشته باشد و نتوان آنها را به فضای دینی متفاوتی پیوند زد، آیین هندو منبعی بسیار غنی برای درک اهمیت دینی و معنوی جسم انسان است.

1. Siva
2. sadhus
۳. Tantrism؛ از نحله‌های دینی و فلسفی هند باستان.

در چاندوگیا اوپانیشاد که بعدها در کوندالینی یوگا[1] به‌نحو عمیقی تطور یافت از نقاط لطیف قلب و سر انسان تحت عنوان چاکراها نام برده شده است. در این متن مقدس و مهم آیین هندو چنین می‌خوانیم:

صد و یک راه به قلب وجود دارد
از این همه تنها یک راه به سر وصل است
و در نتیجه به ابدیت عروج می‌کند
بقیه با مرگ تو اینجا و آنجا ناپدید می‌شوند.(۱۹)

در قرن هشتم میلادی این تعالیم به آن شکل از یوگا که به تانتریسم شهرت یافت مورد تبیین و تفسیر قرار گرفت.(۲۰) در این مکتب مشهور جسم انسانی مظهر تجلی خداوند تلقی می‌شود. در چهارچوب تانتریسم در جنبش سیدها[2] که در قرن ششم منشأ دارد، تعالیم این آیین به‌طور عمده به سیدها یا کسی که استعداد معنوی داشت و از طریق جسم حلولی به کمال[3] رسیده بود اختصاص داشت. در نتیجه احتمالاً طی قرن دهم مکتب «پرورش جسم»[4] تدوین شد و از بطن آن «یوگای قدرتمند» تطور یافت که امروزه در غرب با اقبال بسیار روبه‌روست.(۲۱) تمام این مکاتب به‌ویژه به مسئلهٔ «نیروی حیات»[5] که بر وحدت جسم و روح به‌مثابهٔ یک کل تأکید دارد و در مکتب طب جامع آیروادهای نیز مقام محوری دارد می‌پردازند.(۲۲)

در قرن شانزدهم سنت کوندالینی در رسالهٔ *ساتکاکرانیروپانا*[6] خلاصه شد و از طریق آثار برجسته سرجان وود راف در مقالات و رساله‌هایی چون *قدرت اژدها*[7]، *اصول تانترا*[8] *جهان به‌مثابهٔ قدرت*[9] و *مقالاتی دربارهٔ شاکتی و شاکتا*[10] در دسترس غربیان قرار گرفت.

1. Kundalini Yoga
2. siddha
3. Siddhi
4. kaya-sadhana
5. prana
6. *Satcakranirupana*
7. *Serpent Power*
8. *Principles of Tantra*
9. *The World as Power*
10. *Sakti and Sakta-Essays and Addresses*

وودراف بر اصول اساسی تانتریسم که همان هیولا و به عبارت دیگر جسم و مظهر تجلی قدرت شاکتی است، یعنی قدرتی که از وجه مؤنث حقیقت الهی فیض می‌گیرد تأکید می‌نهد، از این رو هرگز نباید به تعارض جسم پرداخت.(۲۳) مایا[1] یا حجاب حقیقت که اغلب از آن به وهم تعبیر می‌شود خود در حقیقت قدرت خالقه و وجه مؤنث الهی است و از لحاظ لغوی از واژهٔ ما[2] به معنای مقیاس و اندازه مشتق شده است. مایا نه‌تنها به معنای وهم به مفهوم متعارف کلمه نیست، بلکه قدرتی است که با «قَدَر» به مفهوم فیثاغورثی آن موجب وجود بخشیدن به دنیا می‌شود و «جوهر» آن را تشکیل می‌دهد. از این رو مایا نه‌تنها غیرواقعی نیست بلکه تعبیری به معنای حجاب خودآگاهی است.(۲۴) «روح، ذهن، و هیولا (و در نتیجه جسم) نهایتاً واحدند و ذهن و هیولا وجود دوگانه جوهر بنیادین[3] یا برهمن و قدرت وی یا شاکتی هستند».(۲۵) جسم خود صورتی از آگاهی است «که آنچنان در حجاب قرار گرفته و قدرت حیات آنچنان مهار شده که در ظاهر به نظر خالی از احساس، ایستا، و نیرویی صرفاً مکانیکی می‌آید».(۲۶) اما این تنها ظاهر قضیه است. حتی تنها با مشاهده و دقت‌نظر بر جسم نیز می‌توان به وجوه آگاهی که پشت حقیقت آن قرار دارد پی برد.(۲۷)

جسم کثیف تنها پست‌ترین وجه «حقیقت جسمی» ماست که بنا بر تعالیم آیین هندو و ادیان دیگر جسم‌های دیگری را نیز در بردارد که نخستین آنان یعنی «جسم لطیف» اصل بلافصل جسم کثیف است. جسم لطیف در کوندالینی یوگا با دستیابی به مراکز انرژی یا چاکرا که با نقاط مختلف بدن انطباق دارد و دارای مجراهای[4] متعددی است که در سرتاسر بدن پخش شده است تحقق می‌یابد. معمولاً برای توصیف چاکراها از زبان نمادین استفاده می‌شود. هریک از چاکراها با یک نیروی خاص کیهانی پیوند دارند و هر چاکرا دارای «خدایی مافوق خود» است. با تمرین‌های کوندالینی یوگا این مراکز فعال می‌شوند و هدف آنها رسیدن

1. Maya
2. ma
3. Fundamental Substance
4. cakras

به عالی‌ترین چاکراست که در آن نقطه «نیلوفر آبی هزارگلبرگ» شکوفا می‌شود و قدرت مؤنث کوندالینی که خود صورت فردی شاکتی کیهانی است در یک هم آغوشی کیهانی به دیدار قدرت مذکر شیوا نائل می‌شود.(۲۸)

در یوگا میان کوندالینی یوگا و دیانه یوگا که در آن از طریق مراقبهٔ ذهنی، ذکر مانترا[1] و اعتزال از دنیا حاصل می‌شود تمایز وجود دارد. تمایز در این است که «کوندالینی یوگا شاخص آن بخش از هاتها یوگا است که در آن قدرت خلاق و حافظ جسم انسان (شاکتی) در واقع و عملاً با خدای آگاهی[2] به اتحاد می‌رسد، هرچند که روند ذهنی و عقلی نیز مورد غفلت قرار نمی‌گیرد. یوگی با وساطت شاکتی به خدای آگاهی راه می‌یابد و از طریق وی به سعادت اتحاد با آن نائل می‌شود.»(۲۹) در کوندالینی یوگا از طریق ضربان حیات در بدن انسان به حیات کامل نائل می‌شود. به همین دلیل جسم باید مورد احترام و عزت قرار گیرد. هتک حرمت جسم در حقیقت در حکم هتک حرمت حیات کامل یا حیات قدسی است که در درون جسم جاری است و به معنای انکار اتحاد روح، نفس، و جسم و فراموش کردن این حقیقت است که جسم تجلی قدرت مؤنث خداوند یا شاکتی است.(۳۰) از دیدگاه تانتریسم از آنجا که روح، ذهن و جسم هر سه وجوهی از یک «آگاهی کل» و واحدند و نمی‌توان آنها را از هم جدا کرد، بنابراین در نیل به معنویت جسم نیز باید در نظر گرفته شود و به همین دلیل است که از اهمیت والای دینی برخوردار است.(۳۱)

در ادیان هندی همچنین تعالیم گسترده‌ای نیز دربارهٔ رابطهٔ میان ذهن و جسم وجود دارد و این رابطهٔ خود از طریق سیر و سلوک و مجاهدات معنوی متحول می‌شود. بنیان اصلی این اعمال یک سلسله مناسبت‌ها و هماهنگی‌هایی است، که میان جسم و حقایق گوناگون کیهانی و موجودات قدسی وجود دارد. این روابط و هماهنگی‌ها مشخصاً به ابعاد و جنبه‌های دینی عقایدی مربوط می‌شود

1. mantra
2. Lord Consciousness

که بر رابطه دوجانبه جسم با نظام طبیعت از یک سو و به عالم روح از سوی دیگر حاکم‌اند.

در اینجا ناگریز بوده‌ایم که با یادآوری مجدد معنای جسم به‌عنوان «بارگاه الهی» تنها به یک مثال از تعالیم آیین هندو دربارهٔ نقش جسم و اهمیت آن در نیل به معنویت بسنده کنیم. در اینجا و در چهارچوب مبحث حاضر ضرورت ندارد که به روند عملی که طی آن جسم به حلول می‌رسد و به اتحاد با اجسام لطیف کیهانی نائل می‌شود بپردازیم، هرچند که این موضوع از لحاظ عملی البته از اهمیت بسیار برخوردار است.(۳۲)

آیین بودایی در ژاپن

در بررسی آیین بودایی به دلیل تأکیدی که بیشتر فرقه‌های مهم این دین در ژاپن بر اهمیت دینی جسم به‌عنوان «بارگاه الهی» می‌نهند و نه به این دلیل که این تعالیم در ممالک دیگر به‌ویژه در تبت و چین وجود ندارد بحث خود را تنها به ژاپن محدود خواهیم کرد. علاوه بر این مفهوم دینی جسم ـ با ادراک بسیار جدی از پیکر انسانی، حرکات و اهمیت آن در اعتلای درون ـ به بیشتر جنبه‌های کلی فرهنگ ژاپن راه یافته است، اما ژاپن همچنین منعکس‌کنندهٔ برخی از اعتقاداتی است که شاخص خاور دور و به‌طور کلی مشرق زمین است. از جمله این اعتقادات که نباید تنها به‌عنوان یک واقعیت وضع انسان دست‌کم گرفته شود می‌توان به تمایز ذهنی، اما اتحاد وجودی نفس و جسم و ضرورت تقویت این اتحاد با مجاهدت‌های معنوی اشاره کرد. همچنین می‌توان به نظریه‌ای که اهمیت حیاتی در آیین بودایی در ژاپن و دیگر مناطق مشرق زمین دارد نیز اشاره کرد و آن این است که خردگرایی و حکمت باید هم در جسم و هم در روح پرورش یابد و خرد پدیده‌ای است «جسمی» و فکری از این روست که مشارکت جسم در امر مراقبه اهمیت دارد.(۳۳)

یاسوُ یواسا[1] دانشمند معروف ژاپنی با وجود اینکه عمیقاً تحت تأثیر

---

1. Yasuo Uuasa

روان‌شناسی مکتب یونگ قرار دارد، همچنان بر تفسیر سنتی مکتبی که در آن بصیرت فکری با رفتار جسمی و کردار مدعیان بصیرت سنجیده می‌شود، تأکید می‌ورزد.[۳۴] به‌عنوان مثال در آیین ذن، ساتوری یا اشراق خلق‌الساعه نه با معیارهای روحی، بلکه تنها با کردار کسی که به آن نائل شده است سنجیده می‌شود. مکاتب جدید فکری غرب که به اهمیت جسم قائلند و حتی آنانی که به اتحاد جسم و روح توجه دارند، بدون اینکه بر لزوم پرورش معنوی تأکید ورزند تنها به مطالعه شرایطی می‌پردازند، که در رابطه با کل ابنای بشر عمومیت دارد و موارد استثنایی انسان‌های والا مقامی را که از طریق مجاهدت معنوی به این اتحاد تحقق بخشیده‌اند در نظر نمی‌گیرند. برعکس در مشرق زمین تنها انسان‌هایی که به کمال رسیده‌اند و به آموزگاران معنوی که در آنها وحدت جسم و روح تحقق یافته مدنظر قرار دارند. به این دلیل است که تفکر ژاپن این همه بر «تحقق وحدت جسم و روح» تأکید می‌ورزد، مفهومی که برای سنت فکری مغرب زمین به‌ویژه تفکر تجددزده که از بحث دربارهٔ انسان کامل امتناع می‌ورزد بسیار بیگانه است. امروزه در غرب آنچه مورد توجه است به‌طور کلی رابطه میان احوالات ذهنی و نفسانی است، در صورتی که در مشرق زمین به‌ویژه در تفکر ژاپن دغدغه اصلی این است که چگونه مجاهدت‌های معنوی منضبط می‌تواند به وحدت روح و جسم که در آن عناصر ذوقی نیز نقش اساسی دارند منجر شود.

این نکته حتی در زمینهٔ علم پزشکی نیز مشاهده می‌شود. در طب جدید غرب این اعتقاد وجود دارد که رابطهٔ میان جسم و روح امری دائمی است در صورتی که در طب شرق برعکس همیشه این حقیقت مدنظر است که رابطه مزبور پیوسته در حال تغییر است. بارزترین مصداق این نظریه مورد یوگی‌هاست که ذهن آنان قادر است اعضایی از بدن را تحت کنترل خود درآورد، که هیچ‌کس دیگر قادر نیست و طب جدید هم معتقد است که آن اعضا خارج از کنترل اراده خودآگاه انسان است. البته رابطه جسم و روح در اشخاص مختلف متفاوت است و به همین جهت قدرت شفابخشی در همهٔ افراد یکسان نیست. برخلاف آنچه طب جدید ادعا دارد جسم شیئی نیست که بتوان آن را تنها از

زاویه زیست‌شناختی تعریف کرد، بلکه برعکس در روند تحقق وحدت روح، ذهن و جسم که حاصل ریاضت و مجاهدهٔ معنوی است متحول می‌شود. یواسا سپس به تحلیل افکار تتسورو واتسوجی[1] و نیشیدا کیتارو[2] دو تن از متفکران برجستهٔ ژاپنی که مطالعاتی دربارهٔ جسم داشته‌اند می‌پردازد. هرچند این دو متفکر عمیقاً متأثر از افکار جدید غربند، با این حال افکارشان در مورد پیکر انسان هنوز به بینش متفکران سنتی ژاپن نزدیکتر از صاحب‌نظران غربی است. واتسوجی هم به مطالعه دربارهٔ انسان‌های معمولی و هم انسان‌های فوق‌العاده پرداخته است، اما آرای وی حتی دربارهٔ انسان به‌طور کلی با عقاید متفکران غربی بسیار متفاوت است.(۳۵)

به نظر واتسوجی متفکرین غرب اصرار می‌ورزند که جسم تابع زمان و روح تابع مکان است در صورتی که وجه اساسی وجود انسان تابع مکان و زمان بودن اوست (باشو)؛[3] مکان و زمانی که در آن انسان به مفاهیم به هم وابسته دنیای حیات دست می‌یابد.(۳۶) وجود انسان به معنای وجود حیات در زمان و مکان (باشو) است، یعنی وجود انسان مرهون وجود جسم است، بنابراین ضرورت وجود در دنیا در حکم تابع مکان بودن جسم است. این تعبیر اهمیت خاصی به تجربه مکان می‌بخشد و با نظریهٔ جدید که بر مبنای آن روح در قالب جسم وجود مستقلی دارد، بسیار متفاوت است.

نیشیدا کیتارو از بحث دربارهٔ انسان‌های متعارف فراتر رفته به انسان‌های استثنایی می‌پردازد.(۳۷) به گفتهٔ وی در موارد معمول باشو مربوط به وجود[4] شهود امری منفعل است و تنها به‌طور فعال عمل می‌کند. از طریق غریزهٔ جسم و روح اطلاعات جهان خارج را می‌گیرد و آن را ذهنی خود می‌کند، لیکن در مورد انسانی که به وحدت روح و جسم نائل شده، عکس این وضع صورت می‌گیرد. به این معنی که در چنین انسانی، غریزهٔ فکری فعال است، تجربیات را

1. Tetsuro Watsugi
2. Nishida Kitaro
3. basho
4. basho vis-a-vis being

به نحوی جمع می‌کند که روح و جسم با هم و به‌طور همزمان عمل مـی‌کنند (کیتارو این عمل را انفعالی می‌نامد). چنین انسانی تنها در برابر فشار ذوق خلاق واکنش نشان می‌دهد. این غریزه همان است که مکاتب سنتی آن را وجدان مرتبه فوق آگاهی می‌خوانند. یواسا تحت تأثیر روان‌شناسی جدید غـرب از آن بـه «ضمیر تاریک» تعبیر می‌کند که در رویارویی با «باشوی مربوط به عدم»[1] عمل می‌کند. البته در اینجا مراد از اصطلاح «عدم» مفهوم سنتی آن شونیاتا[2] در آیین بودایی است.

برای روشن‌تر کردن این نظریه، باید کمی بیشتر دربارهٔ وجدان آگاه (تاریک) و ناخودآگاه (روشن) توضیح داده شود. از آنجا که اصطلاح ضمیر آگاه با ضمیر عادی یکی است برای هماهنگی آن با دیدگاه آیین بودایی باید ضمیر ناخودآگاه را به معنای ضمیر علوی و نه در چهارچوب روان‌شناسی فروید و یونگ تعبیر کرد. از طریق مراقبه که در آن تنفس به‌عنوان عمل فـیزیولوژیکی ارادی نـقش اساسی دارد ضمیر آگاه انسان به درون ناخودآگاه راه می‌یابد. از طریق تنفس، ضمیرِ متحول شده به درون جسم راه می‌یابد و دیگر راه‌های فعل و انفعال نیز گشوده می‌شود و جسم را متحول می‌سازد و اتحادی که در فوق به آن اشـاره حاصل می‌شود. این متحول شدن از یک وجه آگاهی به وجهی دیگر است که زمان و مکان (باشو) وجـود انسـان را در «وجـود» بـه مـفهوم مـتعارف آن در انسان‌های معمولی به وجود انسان در عدم (فنا) تغییر می‌دهد یعنی تحقق خلأ و نیل به اشراق حاصل می‌شود.

در ضمیر تاریک که از دیدگاه سنتی به دلیل شدت نور تاریک است، نفس ضمیر روشن یا من اندیشندهٔ[3] دکارتی از مـیان بـرداشـته مـی‌شود و وحـدت وجودی فرد یعنی اتحاد جسم و روح تحقق می‌یابد. چگونگی تحقق این اتحاد تنها از طریق مجاهدت دینی فردی یا شوگیو[4] و آموزش‌های هنری یا کـیکو[5]

1. basho vis-a-vis nothing
2. sunyata
3. cagito
4. shugyo
5. keiko

میسر است. شرط اساسی برای نیل به این‌گونه حیات که در آن ضمیر روشن به روح و جسم شکل دهد و سرانجام ضمیر تاریک تفوق یابد پرورش معنوی است. پرورش ذوق نیز نهایتاً در گرو پرورش دین است.

با اینکه تمام آموزه‌های متفکران معاصر ژاپن متأثر از افکار جدید است، اما افکار آنان در سنت ژاپنی ریشه دارد که بسیاری از رهبران آن از دیرباز بر اهمیت جسم انسان تأکید ورزیده‌اند. نخستین رهبر بزرگ آیین بودایی در ژاپن به نام کوکای[۱] تبیین مفصلی در ده مرحله دربارهٔ اینکه چگونه ضمیر تاریک جایگزین ضمیر روشن می‌شود ارائه داد. وی مدعی بود که دارماکایا[۲] یا پیکر الهی بودا مستقیماً با جسم کسی که شعائر شینگون[۳] را ـ که کوکای خود تدوین کرده بود ـ به جا می‌آورد، ارتباط برقرار می‌کند. شینگون یک بُعد جنسی نیز داشت که شبیه کوندالینی یوگا است و خلاصه آن شعار معروف سوکوسینجوبوتسو[۴] یعنی «نیل به اشراق در جسم و از طریق همین پیکر انسان» است.(۳۸) به این ترتیب کوکای، اشراق را چنین شرح می‌دهد:

> اگر ذهن را به سوی تعالیم ظاهر دین سوق دهید عمر سه‌باره نیاز است [اما] اگر جسم را در خزانه آموزه‌های معنوی نگه دارید «زندگی شانزده‌گانهٔ بودا»[۵] قابل حصول است.(۳۹)

از دیدگاه کوکای آگاهی و دیگر عناصر متشکلهٔ کیهان همان عناصر بودا در قالب جسم هستند. جسم بودا یا «ماهاوایروکانا[۶] نه به مفهوم مادی بلکه به معنای متافیزیکی آن ذات خود کیهان است».(۴۰) عناصر شش‌گانه (زمین، آب، آتش، باد، فضا و آگاهی) کیهان‌شناسی بودایی (سامایا) یا جسم تاثاگاتا[۷] را

---

۱. Kukai ۷۷۴-۸۳۵ میلادی

2. Dharmakaya
3. Shingon
4. Sokushinjobutsu

۵. نماد شانزده بودیساتوا مرحله اشراق در ماندالا Mandala. در آیین بودایی بودیساتوا کسی است که به مرحله اشراق رسیده و می‌تواند به مقام بودا برسد اما از روی شفقت و همدردی با رنج دیگران از این مقام روی می‌گرداند(م).

6. Mahavairocana
7. Tathagata

تشکیل می‌دهند. سامایا به معنای حالتی است، که در آن حقیقت متافیزیکی به صورت پدیده مادی ظاهر می‌شود، بنابراین از دیدگاه دینی کیهان مرئی شکل مادی و متجسد بوداست. با عروج انسان به نردبان کمال، بودا۔ طبیعت بیش از پیش به روح و حتی جسم او نازل می‌شود. در حقیقت نهایتاً کلیه موجودات با هم پیوند دارند و پیکر انسان نیز چیزی جز بودا در قالب جسم نیست.(۴۱)

این نظریهٔ اولیه دربارهٔ اهمیت معنوی جسم بعدها توسط دیگر متفکران و از جمله آموزگار شهیر قرن سیزدهم یعنی دوگن[1] مورد بررسی و تأیید قرار گرفت. وی بر اهمیت نقش جسم در زازِن[2] و دگردیسی متحدانه جسم ـ روح اصرار می‌ورزید به نحوی که در روند آن خودآگاهی از میان می‌رود و اتحاد عمیق‌تری میان ذهن و جسم حاصل می‌شود و انسان در ذکر نشسته، اشراق خلق‌الساعه[3] بودا را تجربه می‌کند. از نظر دوگن پرورش [روح] در واقع از طریق جسم حاصل می‌شود. وی از این نیز فراتر رفته و معتقد است که برای رهایی از وهم خودمحوری، انسان باید درک کند که جسم به حیطهٔ آگاهی عقلی تعلق ندارد. باید به جسم اجازه داد تا بر ذهن تفوق یابد تا انسان بتواند خود را فراموش کند و با همهٔ اشیا به یگانگی برسد.(۴۲)

تعالیم کوکای بیش از همه‌جا در مکتب باطنی شینگون شکوفا شد که تا امروز نیز به‌عنوان یکی از شاخه‌های آیین بودایی در ژاپن اهمیت خود را حفظ کرده است.(۴۳) بنا بر آموزه‌های این مکتب خودشناسی «زمانی حاصل می‌شود که فعالیت‌های انسان در عالم صغیر و عالم کبیر یکدیگر را تأیید و تقویت کنند. این امر مستلزم همکاری جسم، قدرت ناطقه و ذهن با ایمان است».(۴۴) در این مورد بر فعالیت‌های پنهان جسم همچون حرکات دست یا مودره‌ها[4] که به‌طور نامریی به فرد با کیهان عینیت می‌بخشد تأکید می‌شود.(۴۵) «به این ترتیب جسم انسان به‌عنوان نماد زنده عالم کبیر عمل می‌کند».(۴۶) در اشاره به این نظریه بود که کوکای چنین نوشت: «اگر بوداها حیطه حقیقت (دارما) هستند، بنابراین در

---

1. Dogen
2. zazen
3. satori
4. Mudras

جسم من موجودیت دارند. اگر خود من نیز حیطه حقیقتم، در آن صورت من در وجود بوداها موجودیت دارم».[۴۷] در این رابطه است که حرکات دست (مودره‌ها) به‌عنوان مظهر حیطه حقیقت ـ یعنی کیهان ـ تلقی می‌شوند و به کمک آن فرد جسم را به سوی حیطه حقیقت (دارما) متوجه می‌سازد. همچنین کل حرکات جسم نیز می‌تواند به‌عنوان مظهر اتحاد با الوهیت تعبیر شود.[۴۸]

همان‌گونه که در تصوف نیز دیده می‌شود در شینگون نیز ذکر (مانترا) هم به جسم و هم به ذهن ارتباط دارد. تا آنجا که شینگون مدنظر است:

> در انجام فرایض دنیوی شخص به تمرکز و مراقبه صورت بودا که در مقابل اوست می‌نشیند و به تجسم گل نیلوفر آبی در درون بودا که روی آن قرص ماه ظاهر می‌شود می‌پردازد. در درون قرص ماه آیه‌های ذکر مانترا ظاهر می‌شود و نورافشانی می‌کند. فرد به تجسم یک یکِ این آیه‌ها می‌پردازد و متوجه می‌شود که اشعه‌های آن مرتباً قوی‌تر می‌شود. سپس مجسم می‌کند که این اشعه‌ها که از فرق سر وی به پیکر او راه یافته‌اند در سرتاسر جسم او جریان می‌یابد و همهٔ ناخالصی‌ها و کدورت‌ها را از میان برمی‌دارند.[۴۹]

شرح ذکر مانترا با توضیح اصوات مانترا ادامه می‌یابد. کوکای سپس توضیح می‌دهد که «ذاکر این ذکر در حالی که با صدای تنفس خود بدرون جسم خود می‌رود و بیرون می‌آید به تجسم عبارات ذکر می‌پردازد.»[۵۰] این عبارات از دهان وی خارج شده به درون شکم بودا وارد می‌شود، به سینه او جریان می‌یابد سپس از دهان او خارج شده و دوباره از راه فرق سر به درون ذاکر وارد می‌شود و این حرکت به شکل دایره ممتدی ادامه می‌یابد. نیازی نیست که هیچ‌گونه توضیح دیگری به این شرح اضافه شود تا نقش محوری جسم در فرقه شینگون در آیین بودایی و تعالیم اولیه کوکای روشن‌تر گردد.

قبل از اینکه عالم ژاپن را پشت‌سر بگذاریم به‌جاست نکته‌ای نیز در مورد اهمیت جسم از دیدگاه این دین و رسوخ آن در کل فرهنگ ژاپن که در مفهوم کلیدی «هارا»[1] منعکس است ذکر شود. منظور ژاپنی‌ها از «هارا» نگرش و

1. Hara

برخورد جامع کلی‌ای است که در پرتو آن انسان بتواند سینه خود را به روی منشأ اصلی قدرت و کمال نیروی حیات بگشاید و با معنی بخشیدن به آن، و با رعایت و تسلط بر آن در زندگی خود به اصالت حیات گواهی دهد.(۵۱) این‌گونه تسلط مستلزم مشارکت فعال جسم است که حرکات و وجنات آن حتی در زندگی روزمرهٔ فرهنگ سنتی ژاپن تحت کنترل اصول معنوی شبیه آنچه آن را ادب اسلامی می‌خوانیم قرار دارد. اصول معنوی که هم منعکس‌کننده فرهنگ است و هم ادبیات، هم احترام و وقار؛ اصولی که فرد در شیوه راه رفتن، نحوه نشستن و حالات دیگر رعایت می‌کند.(۵۲) به‌ویژه در نیل به کمال معنوی هارا بیش از پیش اهمیت می‌یابد. در این روند اعضای مختلف بدن معنای دیگری می‌یابند و در متحول شدن انسان مشارکت می‌ورزند. به بیان یکی از صاحب‌نظران:

> در این نگرش جدید نمادینه بودن جسم نیز معنای دیگری می‌یابد. سر انسان و فضای بالای آن نماد عقل و حیطه کل نظام الهی می‌شود. قلب و ضربان آن نماد روح و عالم روح می‌شود، یعنی حیطه‌ای که انسان با عشق و آزادی به وجود خداوند گواهی می‌دهد. اعضای پایین‌تر جسم نماد طبیعت و فعالیت‌های پنهان آنکه سرچشمه منبع الهی است می‌گردد. در اینجا هر آنچه مربوط به عالم علوی است شکل می‌گیرد و آغاز می‌شود، آبستن می‌شود و تولد می‌یابد. در اینجاست که تمام نو شدن‌ها منشأ دارد و تنها از اینجاست که به اوج صعود می‌کند.(۵۳)

سیر انسان باید از همین نقطه خاکی که در زمین است آغاز شود. از همین زمین و همین جسم و به کمک آنهاست که بشر در مسیر نیل به کمال معنوی قدم می‌نهد. آنچه این سفر را ممکن می‌سازد هاراست که جسم را برای زندگی معنوی آماده می‌سازد. از آنجا که در فرهنگ سنتی هارا همه‌جا جریان دارد، مفهوم قدسی جسم و اهمیت دینی آن را بر کل فرهنگ سنتی و فراتر از محدوده‌های تعالیم معنوی جسمی می‌گستراند. حرمت جسم و کلیه پیوندهای آن با روح، آنچنانکه در زندگی اعضای جوامع سنتی چون ژاپن منعکس است، حاکی از اهمیت ادراک معنای دینی جسم در جوامع مختلف سنتی است و به تبع آن گواهی است بر

حقیقت زنده ادراک دینی نظام طبیعت از دیدگاه مردم عادی جوامع سنتی و کسانی که هنوز در چهارچوب جهان‌بینی سنتی زندگی می‌کنند، حتی اگر کل جامعه دیگر چندان هم سنتی نباشد.

مسیحیت

با وجود افول اهمیت جسم انسان در تفکر و حتی در شعائر مسیحیت از زمان رنسانس به بعد و انشعاب میان مذهب کاتولیک و پروتستان، تعالیم مسیحیت دربارهٔ جسم انسان بسیار غنی است و اخیراً بسیاری از متکلمان کاتولیک و پروتستان‌ها به این میراث روی آورده‌اند. لیکن در کلیسای شرق (کلیسای ارتدکس یونان و روسیه) تا زمانی که مکتب هرمسی خود فعال بود این سنت هرگز رو به افول نگذاشت و همچنان مقتدرانه در مکتب هرمسی مسیحی تداوم یافت و اخیراً نیز در نتیجه تجدید علاقه و توجه به عرفان و مکتب هرمسی مسیحی این سنت احیا شده است، بنابراین در اینجا به این دو بُعد دین مسیح و به‌طور خلاصه به بررسی ادراک سنتی مسیحیت از اهمیت دینی و معنوی جسم انسان می‌پردازیم و سعی خواهیم کرد که به‌طور خلاصه ادراک مسیحیت سنتی را از اهمیت دینی و معنوی جسم انسان را شرح دهیم.

در مذهب مسیحیت ارتدکس به‌ویژه در مکتب موسوم به هیسیکاسم[1] هم بر نقش مثبت جسم و هم بر اهمیت آن در مجاهدت‌های معنوی و سیر و سلوک و اهمیت مثبت آن بسیار تأکید شده است. نام این مکتب از واژهٔ یونانی هیسیکیا[2] به معنای «سکوت» اخذ شده است.(۵۴) این سنت مهم که بر مراقبه و ذکر بنیان دارد و تاریخچه آن به قرون اولیهٔ تاریخ مسیحیت برمی‌گردد، در مراکز عرفانی ارتدکس چون کوه آتوس و دیگر نقاط یونان و نیز سرزمین‌های دیگری که پیرو مذهب ارتدکس یونان هستند، تا به امروز به حیات خود ادامه می‌دهد. هرچند

---

۱. Hesychasm: یکی از فرقه‌های عرفانی که میان رهبانان کوه آتوس در قرن چهاردهم بنیان نهاده شد. سکوت و مراقبه از اهم شعائر این فرقه بود(م).

2. hesychia

برخی از رهبران اولیهٔ این گروه همچون آواریگوس اهل پونتیکوم[1] و نیز اوریگن ادعیه و اورادی تدوین کردند که به‌طور عمده به روح و ذهن می‌پردازد، لیکن در اوراد ماکاریوس که به روحانی مصری ماکاریوس مقدس نسبت داده شده جسم نیز به قدر ذهن مورد تأکید قرار گرفته و از قلب نیز به‌عنوان مرکز بدن نام برده شده است. بر اساس این آثار اولیه، شیوه‌ای موسوم به «ذکر قلبی» تدوین شد که با حرکات خاص بدنی همچون تنفس «پایین‌انداختن سر، چانه بر گریبان گذاشتن و چشم دوختن به نقطه قلب در سینه»(۵۵) پیوند یافت. تبلور این ادعیه و اذکار مکاشفاتی دربارهٔ نور قدیم الهی است که به سیمون مقدس بزرگ‌ترین عارف بیزانس در قرن یازدهم دست داد و وی در این رابطه شهرت به‌سزایی دارد.

اما درگیر کردن بدن در ذکر و دعا، شاید تحت تأثیر ظاهرگرایی رایج در اروپای قرون وسطی، مورد انتقاد بارلعام[2] از روحانیان اهل کالابریا[3] قرار گرفت. وی در این زمینه بسیار افراط کرد و به شیوه‌ای مشابه بسیاری از متکلمین مسیحی غرب استفاده از جسم را در ذکر عملی مادی و وجه‌المصالحه قرار دادن تعالی الهی و ناشناختنی بودن خداوند تعبیر کرد، اما گریگوری مقدس متکلم برجسته ارتدکس از اهالی پالاماس به پاسخ بارلعام برخاست و از هیسیکاسم و استفاده از حرکات بدن در مراقبه و ذکر به‌عنوان مسئله‌ای که به حیطه الهیات شمایل و مفهوم جسم در حلول مربوط می‌شود دفاع کرد.

گریگوری مقدس که در قرن چهاردهم می‌زیست سُنت هیسیکاسم را در چهارچوب مذهب ارتدکس تثبیت کرد و آثار او در قرون بعد اعتبار بسیار یافت. در رسالهٔ *تثلیث* وی مستقیماً به شیوه ذکر در هیسیکاسم و متحول شدن جسم انسان پرداخت.(۵۶)

پس از نقل آیاتی از انجیل دربارهٔ جسم انسان به‌مثابهٔ بارگاه الهی گریگوری مقدس به بیان تمایز میان جسم و افکار گناه‌آلوده جسمانی می‌پردازد و می‌نویسد:

---

1. Ponticum

2. Barlaam

۳. ناحیه‌ای در منتهی‌الیه جنوب غربی ایتالیا(م).

> به این دلیل است که خود را رویاروی «قانونمندی گناه» قرار می‌دهیم، آن را از پیکر خود بیرون می‌رانیم و به‌جای آن نظارت ذهن را می‌نشانیم. به این ترتیب است که قانونمندی‌ای را تدوین می‌کنیم، که با هریک از توانایی‌های روح تناسب دارد و هریک مختص یکی از اعضای جسم است... کسی که با توسل به میانه‌روی به تصفیه جسم می‌پردازد، کسی که با عشق خداوند هوی و هوس را به فضیلت تبدیل می‌کند، کسی که ذهن خود را که با ذکر خلوص یافته در اختیار خداوند می‌گذارد به کرامتی دست می‌یابد که به پاکدلان وعده داده شده است... و به این ترتیب است که انسان در درون خود نور اَب[1] را در چهره مسیح و در قالب دنیوی در جسم خود حمل می‌کند.(۵۷)

بنابراین جسم انسان نه‌تنها عامل انحراف و پراکندگی ذهن نیست، بلکه برعکس قالبی است که حضور خداوند را در خود دارد. مجاهدهٔ معنوی در حقیقت به این معناست که ذهن را، به جای اینکه در پراکندگی و تشتُّت رها کنیم، در حیطه جسم نگه داریم. گریگوری مقدس سپس پرسش ذیل را مطرح می‌کند که: «بنابراین آیا نمی‌بینید چقدر مهم است که آنان که مصمم هستند با آرامش درون به خود بپردازند ذهن را تمرکز بخشند و آن را در درون جسم نگه دارند، مخصوصاً در آن «جسمی» که در عمق درون جسم قرار دارد و آن را دل می‌نامیم.(۵۸) تنها با نگاه داشتن ذهن در جسم است که می‌توان به فضایل دست یافت. به این جهت است که یکی از آموزگاران هیسیکاسم گفته است که «هیسیکاست» (ذاکر) کسی است که مصمم است روح را به تصرف جسم در آورد».(۵۹)

گریگوری همچنین دربارهٔ اهمیت مهارکردن تنفس به‌عنوان عاملی برای کنترل ذهن و ممانعت از تشتُّت آن و در نتیجه «تذکر و یادآوری آنچه فراموش شده»(۶۰) سخن می‌راند، زیرا تمرکز چشم بر سینه یا ناف، اهمیت حرکات بدنی که همه با شیوه‌های مجاهده معنوی که در یوگا و مکاتب دیگر دیده می‌شود و تا همین اواخر در غرب به فراموشی سپرده شده بود، مشابهت دارند. وی همچنین

---

1. Father's light

به اهمیت غلبه بر تمناهای جسم که «به دست خداوند به‌عنوان همسفر راه زندگی در وجود انسان به ودیعت گذاشته شده تأکید می‌ورزد».[۶۱] هنگامی که انسان بر تمناهای جسم چیره‌گی می‌یابد و ذهن از لذت معنوی انباشته می‌شود، آن لذت به جسم نیز راه می‌یابد، آن را متحول می‌کند و به آن روحانیت می‌بخشد تا جایی که جسم دیگر قادر نیست ذهن را به دنبال خود به عالم سفلی بکشاند، بلکه خود نیز به عالم علوی ارتقا می‌یابد. «به این ترتیب است که انسان یکپارچه روح می‌شود».[۶۲] در نتیجه روح نیز به حیطه جسم راه می‌یابد «و تجربیات قدسی را به جسم ارزانی می‌دارد و به آن اجازه می‌دهد که به تجربه همان کراماتی که روح خود نیز تجربه می‌کند نائل شود».[۶۳] به این ترتیب روح نه‌تنها به ذهن، بلکه به جسم نیز راه می‌یابد و جسم با ذهن در لُبِ لُبابِ ذکر همراه می‌شود و تمام وجود انسان را متحول می‌کند.[۶۴] جسم نیز همچون ذهن و روح به اطاعت از اوامر الهی سوق پیدا می‌کند، چشم آیینهٔ رحمت الهی می‌شود، گوش به فرمان خدا در می‌آید و دست و پا و زبان همه به تسخیر ارادهٔ خداوند درمی‌آیند.

بسیار مهم است که تعالیم گریگوری مقدس و دیگر آموزگاران و متکلمان مذهب ارتدکس که به بررسی هیسیکاسم پرداخته‌اند به‌عنوان بخش مهمی از آموزه‌های این مذهب همراه با شعائر آن تا به امروز همچنان اعتبار خود را حفظ کرده است، اما در غرب با وجود حضور شعائر مذهب کاتولیک و پروتستان که بر اهمیت جسم تأکید می‌ورزند چنین نبوده است. در اینجا جریان‌های عمدهٔ تفکر دینی نه‌تنها عالم طبیعت، بلکه جسم انسان را نیز تسلیم علوم کمی و مادی، حرکت و بالاخره تکامل کردند. شگفت نیست که این روزها در روند احیای توجه به اهمیت معنوی جسم در جهان غرب نه‌تنها بسیاری به یوگا، شینگون و دیگر اعمال پرورش جسم، بلکه حتی به مذهب ارتدکس و به‌ویژه به سنت هیسیکاست روی آورده‌اند. با این همه همچنان که قبلاً نیز تذکر داده شد سنت غرب نیز در برخورد با اهمیت دینی و معنوی جسم از غنای بسیار برخوردار است. این نکته به‌ویژه در رابطه با مکتب هرمسی مسیحی، عرفان

مسیحی و یهودی (قباله)، کیمیا و دیگر مکاتب عرفانی که از قرن هفدهم به بعد فراموش شده بود صدق می‌کند.

یکی از چهره‌هایی که دقیقاً با آغاز افول آرای قدیم کیهانی و ظهور علوم جدید ظاهر شد و علاقهٔ خاصی به اهمیت معنوی جسم انسان داشت رابرت فلاد دانشمند، پزشک، کیمیاگر، منجم، موسیقی‌دان، فیلسوف و زاهد هرمسی قرن هفدهم انگلیس است، هرچند که فلاد هرگز در محافل دانشمندان پوزیتیویست و فلاسفه خردگرا چندان جدی گرفته نشد، اما عقاید او نمونهٔ بارزی از نظریات زاهدانهٔ مسیحی دربارهٔ جسم انسان و پیوند آن با کیهان و اهمیت این رابطه است. افکار وی نمونه‌ای از تفکّر رایج میان گروهی از متفکران دوران رنسانس است که در سنت هرمسی مسیحی ریشه داشت و قبلاً به برخی از ابعاد مسیحیت راه یافته و ـ مخصوصاً تا آنجا که جسم انسان و هنر قدسی مدنظر است ـ «معنوی کردن ماده» را تحقق بخشیده بود.(۶۵) فلاد خود را پیرو مکتب حکمت خالده (جاویدان خرد) به مفهومی که در زمان رنسانس رایج بود می‌انگاشت. وی دربارهٔ جسم انسان و معادلات کیهانی آن آرایی ارائه می‌دهد که در بسیاری از سنت‌های دیگر و از جمله در سنت یهود و اسلامی نیز وجود دارد. در عین حال وی هنوز در کیهانی مسیحی می‌زیست و به همین جهت آرای وی باید در چهارچوب عرفان مسیحی مورد بررسی قرار گیرد. به‌ویژه در یکی از آثارش تحت عنوان *عناصر جامع کیهانی و عناصر اصلی و فرعی در متافیزیک، فیزیک و تاریخ صنعت*[۱] که در سال ۱۶۱۷ در اوپنهایم چاپ شد، فلاد به مطالعه انسان و نیز جسم انسانی به‌عنوان عالم صغیر می‌پردازد و معادل‌های جسم را در عالم کبیر با کمک تصاویری که شاخص بسیاری از آثار هرمسی دوران رنسانس است به تفصیل شرح می‌دهد.(۶۶)

به‌گفته فلاد انسان هم با اجرام فلکی کیهان و هم با اجرام اثیری آن انطباق دارد. علامات منطقةالبروج که با کواکب ثابته منطبق است بر کل بدن انسان حاکم است، مثلاً زحل با سر انسان و عطارد با پای او انطباق دارد. انسان

۱. این کتاب در سال ۱۶۱۷ در اوپنهایم آلمان به زبان لاتین به چاپ رسید.

همچنین با عالم اجرام نیز وجوه مشترکی دارد به این معنی که طبایع چهارگانه بدن انسان که همهٔ اشیا تحت قمر از آن تشکیل شده است بر مبنای فلسفهٔ ارسطو با عناصر اربعه عالم انطباق دارد. علاوه بر این قوای عالی‌تر انسان با حیطه‌ای بالاتر از منطقةالبروج پیوند دارند. مثلاً عقل و فکر انسان با ملائک و عالم فرشتگان انطباق دارد و او را به خداوند رهنمون می‌شود.

فلاد همچنین بخش‌هایی از مغز را در رابطه با سه قوه بالاتر بشر یعنی عقل و شعور و نیز قوه‌های حافظه و حرکت مورد تجزیه و تحلیل قرار داد. از آنجا که وی پزشک بود، طبیعتاً شناخت کاملی از کالبد انسان داشت، و احتمالاً با الهام از آثار آندریاس وسالیوس[1] از شگفتی‌های جسم و وظیفه اعضای مختلف بدن انسان نیز سخن می‌گفت. وی همچنین به کرات دربارهٔ جسم لطیف که بسیاری آن را تنها وجه جسم می‌دانند و پاراسلسوس نیز دربارهٔ آن بحث کرده بود توجه بسیار داشت و میان جسم کثیف و جسم لطیف تمایز قائل بود. فلاد جسم کثیف را پایین‌ترین وجه جسم انسان، ولی بخش جدایی‌ناپذیر آن تلقی می‌کرد که خداوند آن را چنان آفریده است که کل کیهان و همهٔ جزئیات و ظریف‌کاری‌های آن و از جمله نمادینه بودن عددی آن را منعکس می‌سازد. وی به شرح هماهنگی میان علامات منطقةالبروج و اعضای مختلف بدن انسان و نیز انطباق میان کواکب و اعضای بدن به همان شیوه‌ای که میان زیج‌شناسان رایج است نیز همت گماشت.(۶۷)

فلاد در شرح اهمیت کیهانی جسم انسان و ظرافت‌ها و پیچیدگی‌های آن میان دو وجه جسم به‌عنوان زندان و دیگری به‌مثابهٔ تجلی حکمت خدا سرگردان بود و هنگامی که دربارهٔ نردبان رجعت یعقوب[2] که آن را نماد سلسله مراتب وجود تلقی می‌کرد صحبت می‌کرد چنین نوشت:

---

1. Andreas Vesalius

۲. این اصطلاح اشاره‌ای است به داستان حضرت یعقوب که در مکاشفه‌اش نردبانی میان زمین و آسمان مشاهده کرد که فرشتگان از آن بالا و پایین می‌رفتند و خداوند بر فراز آن ایستاده بود و می‌فرمود «منم خدای یهوه...» ر.ک. به: تورات، سِفر آفرینش (م).

چه شگفت‌انگیز است که اشیایی این‌چنین متفاوت چون جسم پست و روح جاودان در انسان به هم می‌پیوندند! اگر خداوند خود به تجسد درمی‌آمد و انسان نیز طوری آفریده می‌شد که به سعادت ابدی دست یابد کمتر از این معجزه‌آسا نبود. در این دنیا هرچه لذت وجود دارد تنها از برکت حضور روح در این جسم فانی و فسادپذیر ناشی شود.[۶۸]

آنچه می‌توان در آرای فلاد مشاهده کرد، تشتت میان دو ادراک مختلف از جسم انسان است که شاخص تفکر دینی در غرب بوده است. این تشتت موجب شده است که بی آنکه ادراک دینی جسم به‌مثابهٔ «بارگاه الهی» مدنظر قرار گیرد بدن انسان این چنین آسان به صورت وسیله‌ای برای تحقیقات علمی درآید. گویی که فرمایش پولس قدیس به فراموشی سپرده شده است که می‌گفت: «ای انسان نمی‌دانی که تو عبادتگاه خدای حی و قیومی؟» با این همه فلاد نماینده آن بُعد تفکر مسیحیت غرب است که توجه بسیار به اهمیت دینی جسم و انطباق کیهانی آن و حتی اهمیت ماورای کیهانی آن نشان می‌دهد، لیکن برعکس سنت‌های دیگر چندان طول نکشید که متفکری چون فلاد از مجامع جدی مباحثات علمی و دینی غرب رانده شد و زمینه برای اسرارزدایی از جسم و از بین بردن اهمیت دینی آن مهیا شد. این روند تا همین اواخر که اهمیت الهیاتی جسم یک بار دیگر احیا شد و مورد توجه قرار گرفت ادامه داشت.

اسلام: هم دینی غربی و هم دینی متعلق به جهان غیرغربی

اسلام دینی است غیرغربی، ولی به تبع تعلق به خانوادهٔ ادیان ابراهیمی دین یهود و مسیحیت دینی غربی نیز هست. اسلام در بستر توحید ابراهیمی تعالیم گسترده‌ای دارد که در این عصر که غرب در کندوکاو برای اعاده اهمیت دینی بدن است، اهمیت بسیار یافته است. در اسلام همچون مسیحیت ایمان راسخ به معاد جسمانی و در نتیجه اعتقاد به مشارکت جسم در سرنوشت غایی انسان مقام والایی دارد. توصیف قرآن از بهشت به این بهانه که شهوانی و فاقد معنویت است، اغلب در غرب مورد سوء تفاهم قرار گرفته در حالی که اسلام با ارائه

تعبیرات جسمانی و ظاهراً شهوانی از بهشت در واقع از حقایق عمیق معنوی سخن می‌گوید و بر جنبه‌های مثبت جسم و رابطه آن با روح تأکید می‌ورزد. علاوه بر این اسلام با رد اصل تجسّد پیوسته بر اتحاد عامل جسمانی و روحانی تأکید دارد. برخلاف ثنویت فلسفهٔ دکارت که طی چهار قرن گذشته در غرب جسم را از ذهن و روح تهی کرده است، قسمت اعظم هنر اسلامی، به‌ویژه ادبیات عرفانی مکرراً به اصل روحانیت جسم و تمایلات جسمی و جسمانیت روح می‌پردازد.(۶۹) فرمایش عارفانه امامان شیعه «اَرواحُنا اَجسادُنا وَ اَجسادُنا اَرواحُنا»(۷۰) علاوه بر اینکه معنای معادی و کیمیایی دارد در واقع به وحدت غایی روح، نفس و جسم بر مبنای بینش توحیدی اسلام اشاره دارد.(۷۱)

در طول تاریخ اسلام شخصیت‌های معنوی بی‌شماری به تبیین مفهوم جسم بر اساس تعالیم قرآن و حدیث و در جهان تشیع با تمسک به فرمایشات امامان پرداخته‌اند. این متفکران در درجهٔ نخست، هشدار داده‌اند که جسم، صرفاً جایگاه احساسات است، شاخص انسان نیست. دوم اینکه همانند گریگوری مقدس جسم را به مثابه مظهر عقل الهی و حضور خداوند و عامل یاری‌دهنده در زندگی معنوی برای رهایی از حجاب‌هایی که از هوی و هوس بر آن تنیده است متمایز کرده‌اند. سوم اینکه انسان را به این حقیقت فراخوانده‌اند که بشر تنها متشکل از دو عنصر متضاد جسم و ذهن نیست بلکه روح مقام متعالی‌تری دارد و نهایتاً این دو را یک وحدت غایی با هم وحدت می‌بخشد. مطلع قصیدهٔ مشهور سنایی، شاعر و عارف بزرگ ایرانی قرن دوازدهم را باید در پرتو این معنی درک کرد:

مکن در جسم و جان منزل که این دون است و آن والا
قدم زین هر دو بیرون نه، نه اینجا باش و نه آنجا(۷۲)

و بالاخره متفکرین سنتی مسلمان به زبان‌های گوناگون به شرح اهمیت معنوی جسم، نقش آن در نیل به مقامات معنوی، رابطه آن با خودشناسی، نمادینه بودن جسم و پیوند آن با حقیقت کیهانی، سلسله مراتب جسم و از جمله جسم لطیف، اهمیت معنوی جنسیت و میل جنسی،(۷۳) و آرای بی‌شمار دیگر پرداخته‌اند که بررسی آنها نیازمند مثنوی هفتاد من کاغذ است.(۷۴) هم فلاسفهٔ

اسلامی و هم عرفا به‌ویژه به این موضوع اشراف داشتند. در میان عرفا، عرفای طریقت کبرویه در آسیای مرکزی در تبیین ویژگی‌های ظاهری «جسم نورانی انسان» و به‌ویژه علاءالدوله سمنانی شهرت خاصی در شناخت مقامات مختلف معنوی انسان و اجسام لطیف و عینیت آن با «پیامبر وجودی انسان» دارند.(۷۵) عرفایی که دربارهٔ شیوه‌های ذکر و سماع به نگارش مطلب پرداخته‌اند نیز بر لزوم مشارکت جسم به عنوان بخش جدایی‌ناپذیر وجود انسان در متحول‌شدن معنوی او تأکید ورزیده‌اند.(۷۶)

و اما از میان فلاسفه به‌ویژه شخصیت‌های متأخر همچون ملاصدرا و پیروان او مانند حاج ملا هادی سبزواری دربارهٔ جسم روحانی، جسم لطیف، جسم معادی و مسائلی از این قبیل مطالب بسیاری نوشته‌اند. تا آنجا که عرفان مدنظر است مفصل‌ترین تبیین را در آثار ابن عربی می‌توان یافت که بسیاری از فلاسفه پس از زمان وی بر آثار او استناد کرده‌اند. در میان متفکرین ادوار پیشین تاریخ اسلام که هم بر فلاسفه و هم عرفا تأثیر گذاشتند باید از اخوان‌الصفا نام برد که مباحث متعددی را به ابعاد مختلف جسم اختصاص دادند، بنابراین در اینجا بی‌مناسبت نیست که برای ارائهٔ مثال‌های مشخصی از نظرات اسلام در مورد جسم انسان به اخوان‌الصفا و ابن عربی بپردازیم.

از میان پنجاه و یک رسالهٔ *اخوان‌الصفا*، سه رساله مستقیماً به بحث دربارهٔ جسم انسان اختصاص دارد.(۷۷) این سه رساله عبارتند از رسالهٔ سیزدهم (رسالهٔ نهم از کتاب دوم) تحت عنوان «رسالهٔ جسمانی طبیعی»، رسالهٔ بیست و ششم (رسالهٔ دوازدهم از همان کتاب) با عنوان «گفتار حکما دربارهٔ انسان به عنوان عالم صغیر»، و بالأخره رسالهٔ سی‌وچهارم (رسالهٔ سوم از کتاب سوم) تحت عنوان «گفتار حکما دربارهٔ انسان به عنوان عالم کبیر».(۷۸) رسالهٔ نخست به مقایسه جزئیات روح و جسم اختصاص دارد و به تدوین این نظریه می‌پردازد که جسم منزل و مسکن روح است، اما عالم صغیر انسان از «خانه و صاحب‌خانه» تشکیل شده است. از آنجا که انسان عمیقاً نیازمند خودشناسی است باید از سه زاویه به وجود خود بنگرد: یعنی جسم و کلیهٔ جوارح و اعضا و ترکیب آنها، روح

به خودی خود و مستقل از جسم و بالاخره وحدت جسم و روح. به این ترتیب جسم مقام مهمی در شناخت کل وجود انسان دارد.(۷۹)

در توصیف بنیان جسم و تشبیه آن به منزل و نقش مصالح و مواد مختلفی که برای ساختن منزل مورد نیاز است، اخوان‌الصفا عمیقاً بر نمادینه بودن مواد و مصالح به مفهوم فیثاغورثی آن تأکید می‌ورزند و در این نظم ریاضی اساس وحدت جسم، رابطه آن را با عالم صغیر و انعکاس حقایق ثابته اعداد و ارقام را در آن مشاهده می‌کنند.(۸۰) در همین رابطه است که اخوان‌الصفا جسم را با شهر و محلات مختلف آن، فضایی که به فعالیت‌های گوناگون آن اختصاص دارد و بالاْخره نیروهای مختلف حاکم بر شهر نیز مقایسه می‌کنند. البته آنچه مدنظر آنان است، شهری سنتی است که بر اساس اصول متافیزیکی و کیهان‌شناسی بنا شده است و نه مجموعه‌های نامنظم و پراکنده‌ای که امروزه در گوشه و کنار جهان به‌نام شهر سر برون می‌آورد.(۸۱) مقایسهٔ جزئیات عملکرد پیچیده جسم که حال بیش از پیش روشن‌تر شده است با عملکرد پیچیده اما منظم یک شهر سنتی یادآور این شباهت است.(۸۲) چنین مقایسه‌ای نه‌تنها در تأکید بر اهمیت جسم از دیدگاه دینی در پرتو ماهیت نمادین شهرهای سنتی بسیار مهم است، بلکه در چهارچوب سنتی در نشان دادن پیوند میان انسان و محیط از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. غفلت از جسم انسان به مثابه بخش لاینفک عالم صغیر و نه صرفاً «ماشین بدن» یقیناً با تنزل شهرهای جدید به یک محیط مکانیکی و غیرانسانی که در آن روح خفه می‌شود بی‌ارتباط نیست. بی‌مناسبت نیست که اخیراً حتی برخی از مدافعان نظریهٔ غیردینی بودن جسم و کیهان نیز دراین‌باره زبان به شکوه گشوده‌اند و بالاخره اخوان‌الصفا دامنهٔ قیاس و انطباق را به مقایسهٔ جسم و عالم طبیعت بسط داده چنین می‌نویسند:

> جسم خود مانند زمین است، استخوان‌ها مانند کوه، غضروف‌ها مانند معادن، طحال مانند دریا، روده‌ها مانند رودخانه، رگ‌ها مانند جویبار و گوشت مانند گل و خاک است. موی بدن در حکم نبات است و خاستگاه مو چون خاک حاصلخیز. آنجا که مو نمی‌روید همچون زمین بایر است. از فرق سر تا نوک پا جسم انسان چون شهری است

> مسکونی. پشت بدن چون بیابان است. جلوی بدن در حکم شرق، پشت در حکم غرب، سمت راست در حکم جنوب و سمت چپ در حکم شمال است. تنفس همچون باد است، کلمات مانند رعد و فریاد مانند برق است. خنده مانند آفتاب ظهر است، گریه چون باران و غم در حکم تاریکی شب. خواب در حکم مرگ و بیداری در حکم زندگی است. روزهای کودکی مانند بهار، جوانی چون تابستان، میانسالی مانند خزان و پیری در حکم زمستان است. حرکات بدن و اعمال آن مانند حرکت کواکب و گردش آنهاست. تولد و حضور در حکم طلوع منظومهٔ شمسی است و مرگ و غیبت آن در حکم غروب آنان است.(۸۳)

رسالهٔ سوم از کتاب سوم به بحث دربارهٔ عالم به مثابه کیهان یا «انسان کبیر» اختصاص دارد. در این رساله قیاس میان انسان و کیهان معکوس شده است، تا انطباق میان کیهان و عالم صغیر انسان راکه مرکب از روح، نفس و جسم است نشان دهد. اخوان‌الصفا با چند مقایسه بسیار شاعرانه خواننده را آگاه می‌سازند که به تعبیری انسان کل کیهان را در درون خود دارد. آنچه انسان در درون خود می‌یابد نه‌تنها به صورت مادی و کمّی ـ آنگونه که حتی بسیاری از دانشمندان تجددگرا به آن اقرار دارند ـ بلکه بیش از همه از لحاظ کیفی در عالم طبیعت نیز یافت می‌شود، بنابراین ادراک درونی انسان از جسم خود همچون ادراک وی از رابطه میان جسم و روح، مکمل یکدیگر بودن آنها و وحدت آن دو به عنوان یک کل کلیدی برای ادراک عالم طبیعت است.

همچنان که بسیاری از متکلمان جدید نیز اقرار و اصرار دارند که این پیوند و ارتباط فقط مادی یا به تعبیر واژه‌شناسی جدید اشتراک در عناصر شیمیایی نیست، اخوان‌الصفا نیز به‌ویژه بر این حقیقت تأکید می‌ورزند که انسان با کواکب پیوند دارد. این پیوند رابطه‌ای است که بنیاد آن بر اساس انعکاس همان حقایق ثابته عالم کبیر و عالم صغیر در جسم انسان قرار دارد. اخوان‌الصفا این پیوند را با نمود اعداد و نیز با تأکید بر این حقیقت نشان می‌دهند که کل وجود انسان از روح، نفس و جسم یعنی از همان ذواتی ترکیب یافته است، که در مجموع کواکب را تشکیل می‌دهند. از آنجا که انسان نه‌تنها از طریق جسم، بلکه

از طریق نفس و روح با عالم طبیعت پیوند دارد، رابطه میان جسم، نفس و روح در چهارچوب وجود انسان کلیدی برای ادراک و شناخت اهمیت دینی و معنوی نظام طبیعت است.

در هماهنگی با نگرش اسلام بر اساس قرآن که بسیار بر انعکاس حکمت الهی در مخلوقات خدا و به‌ویژه در جسم انسان اصرار دارد، اخوان‌الصفا تأکید می‌ورزند که هدف بحث آنان دقیقاً یادآوری اهمیت «آیات قدرت خداوند و اسرار الهی» است (۸۴) که در جسم انسان دیده می‌شود. در حقیقت طی قرون و اعصار، شگفتی انسان در مورد حکمت خداوند موضوعی اساسی در مطالعهٔ ابعاد حکمی و ذوقی تفکر اسلامی در باب جسم بوده است. به همین منوال مطالعه و مداقه دربارهٔ جسم به‌ویژه اسرار قلب که در آن وجود سفلی و علویِ انسان با هم تلاقی دارند به عنوان کلیدی برای ادراک اسراری که خالق متعال در جسم به ودیعت نهاده تلقی شده است. در اشاره به این حقیقت است که متفکر دینی و عارف قرن یازدهم ابوحامد محمد غزالی که شاید مشهورترین متکلم مسلمان است چنین می‌نویسد:

> علم شناخت ترکیب تن و منفعت اعضای وی را علم تشریح گویند و آن علمی عظیم است، و خلق از آن غافل باشند و نخوانند؛ و آنچه خوانند از برای آن خوانند تا در علم طب استاد شوند و طب و علم طب خود مختصر است، اگر چه به وی حاجت است، به راه دین تعلق ندارد، اما کسی که در این نظر برای آن کند تا عجایب صنع خدای ـ عزّوجل ـ بیند. پس نظر در تفصیل آفرینش تن آدمی کلید معرفت صفات الهیت است بر این وجه. همچنین مفتاح علم است به عظمت صانع ـ جلّ جلاله و این نیز بابی از معرفت نفس است، و لکن مختصر است به اضافت با علم دل.(۸۵)

بعدها ابن عربی در چندین اثر خود و به‌ویژه در کتاب عظیم *فتوحات مکیه* به تبیین این مقوله و مقوله‌های بسیار دیگر و از جمله مقوله جنسیت پرداخت در عمیق‌ترین وجهی اهمیت آنها را تشریح کرد.(۸۶) در کتاب *فتوحات* ابن عربی با استناد به آیات مختلف قرآن به تبیین جسم انسان و حکمت بدن و اهمیت

ترکیب آن از گِل (طین) به امر خداوند می‌پردازند. وی کتاب دیگری نیز تحت عنوان *التدبیرات الاهیة فی اصلاح المملکة الانسانیه* نگاشت و در آن مستقیماً به شرح اهمیت معنوی و روحانی جسم انسان پرداخت.(۸۷) عناوین نخستین و سومین فصل این کتاب به ترتیب عبارتند از:

دربارهٔ وجود خلیفه که سلطان بدن است؛

در تأسیس مملکت جسم و وصف آن که ملکوت این خلیفه است.(۸۸)

این دو فصل، همانگونه که از عناوین آنها برمی‌آید به بحث دربارهٔ خلیفه وجود که در جسم منزل دارد و بدن نیز «خانهٔ اوست» اختصاص دارد.(۸۹) ابن عربی واژهٔ «خلیفه» را به عنوان امام مبین وجود انسان، عرش، مرآة الحق و مرکز دایره وجود تعبیر می‌کند و می‌گوید که «نخستین وجودی که خداوند آفرید ذات روحانی بسیط» بود. وی آن را همان خلیفه وجود انسان می‌داند. به این تعبیر جسم مقر متعالی‌ترین حقیقت آفرینش یعنی روح خود خداست که آفریدگار، خود در کالبد انسان دمید.

ابن عربی سپس می‌نویسد همین‌که خدا، انسان یعنی خلیفه را آفرید، برای او مدینه‌ای بنا کرد که در آن زندگی کند و در آن شهر کارگر، استاد و حکومت گماشت و این مجموعه را جسم نام نهاد. این شهر از چهار ستون تشکیل شده است که معادل چهار عنصرند، دارای یک مرکز است که خداوند به عنوان کرسی خلیفه انتخاب کرد و این مرکز قلب است.(۹۰) جسم خود مقر آن قلب واقعی است که قرآن در آیات بی‌شماری مکرراً به آن اشاره می‌فرماید: «هُوَ الَّذِی أَنزَلَ السَّکِینَةَ فِی قُلُوبِ الْمُؤمِنِینَ» (۴ :۴۸) یا «وَ ما أَصابَ مِن مُصیبَةٍ إلاّ بِإذنِ اللّٰهِ وَ مَنْ یؤمِنَ بِاللّٰهِ یَهْدِ قَلْبَهُ واللّٰهُ بِکُلِ شَیءٍ عَلیمٌ» (۱۱ :۶۴).

سپس خداوند در بالاترین نقطهٔ آن شهر که مغز انسان است، حیطه‌ای آفرید که از فراز آن این خلیفه بر سراسر شهر که اعضا و جوارح بدن، احساسات و تصورات اوست حکومت می‌کند. در مرکز این نقطه بلند خداوند خزانه‌ای بنا کرد که خزانه تفکر است و در آخرین نقطه آن خزانه حافظه را قرار داد. خداوند مغز را حیطهٔ وزیر خلیفه قرار داد، که کسی جز عقل او نیست. سپس نَفس را

آفرید که از کرسی خداوند نشأت گرفت، همان‌گونه که جایگاه روح نزدیک عرش است. واژه‌های کرسی و عرش از کیهان‌شناسی قرآن مشتق شده و نمایانندهٔ مراتب و حدود میان نظام الهی و نظام کیهانی است.(۹۱)

ابن عربی همچنین به بحث دربارهٔ پیوند میان روح و نفس و نیز رابطهٔ آنها با جسم می‌پردازد و با تکرار گفته غزالی مبنی بر اینکه جسم از پیوند روح و نفس تولد می‌یابد به اصل روحانیت جسم تأکید می‌ورزد. بر اساس این نظریه جسم بسط روح است و نفس به‌طور بالقوه این قدرت را دارد که به تولید مجدد جسم بپردازد، هرچند در این برهه از تاریخ کیهانی خداوند این قدرت خلاقه نفس را ضبط کرده در نتیجه مانع از این می‌شود که نفس چنان قدرتی را به تجلی درآرد.

در مجموع آموزه‌های اسلام دربارهٔ جسم انسان برمنشأ الهی آن تأکید دارد. به این معنی که جسم به‌دست خداوند آفریده شده و کمال آن برای ادراک مقام انسان اهمیت بسیار دارد. در عملکرد شگفت‌انگیز بدن تجلی حکمت الهی را می‌بینیم و جسم انسان را در سرنوشت نهایی بشریت دخیل می‌دانیم. از یک طرف جسم جزیی از آن کل است که آن را انسان می‌نامیم و به همین جهت باید با حقیقت غایی مقام انسان در معاد وحدت یابد. از سوی دیگر جسم آفریده دست خداوند است و حقوق خود را داراست. انسان در برابر آن مسئولیت دارد و نمی‌تواند مستقل از حقوق خداوند ادعای مالکیت بر جسم خود را داشته باشد. همچنان‌که قبلاً نیز تذکر دادیم، بنا بر حدیث نبوی در روز قیامت هریک از اعضای بدن انسان استقلال دارد و در مقابل خدا برای اعمال صاحب خود شهادت خواهند داد، در این دنیا نیز هریک از اعضای بدن مستقلانه و به شیوهٔ خاص خود به حمد و ثنای خداوند مشغول است. رابطهٔ میان روح و جسم رابطه‌ای ناگسستنی، فراتر از هرگونه دوگانگی خارجی و آن قدر مهم است که حتی از عَرَض مرگ نیز فراتر می‌رود.

کشف دوبارهٔ جسم در جهان امروز

همچنان‌که در آغاز این فصل تذکر داده شد، کشف دوبارهٔ جسم انسان جزء

مهمی از صحنه فرهنگی جهان امروز به‌طور اعم و جنبش‌های دینی به‌طور اخص در غرب به‌ویژه در امریکا است. می‌توان پرستش جسم را به عنوان زبان حال حیوانیت انسان دانست به گونه‌ای که در بت‌های ورزشی ملاحظه می‌گردد و حتی در تقلیل جسم به کمیت محض همچون ماشین که کوشش مداوم برای شکستن رکوردها و افزایش آمارهای ورزشی و استفاده روزافزون از ماشین برای بدن‌سازی را مشاهده کرد. همچنین باید به «کشف» جدید میل جنسی در بدن انسان اشاره کرد که نتیجهٔ آن هم تمجید از شکل ظاهراً جدا از روح انسان و تقدس‌زدایی از روابط جنسی و تنزیل آن به فعالیت جسمی محض جدا از اسرار و ماهیت قدسی آن است.

دوشادوش این تحولات که با ارضای فزاینده غرایز و لذت‌جویی که ویژگی غرب و بیشتر از آن ویژگی دیگر نقاط تجددزده دنیاست. جست‌وجوی دینی برای کشف دوبارهٔ مفهوم جسم انسان نیز پیش می‌رود. همچنان‌که قبلاً نیز گفته شد این حرکت در مجامع مهم و جریانات اصلی مسیحیت و همچنین در ادیان به اصطلاح «عصر نوین» متبلور شده است. ادیان عصر نوین تا این اواخر فقط در آمریکای شمالی و در کشورهای اروپای شمالی حضور داشتند، لیکن حال به کشورهای کاتولیک اروپا مانند اسپانیا و فرانسه نیز راه پیدا کرده، اما در این کشورها با مخالفت شدید گروه‌های مسیحی روبه‌رو شده است.(۹۲)

تقریباً کلیه «ادیان عصر نوین» بر اهمیت جسم، انطباق کیهانی میان عالم صغیر و عالم کبیر، برخورد جامع و کل‌گرایانه به وحدت ثنویت جسم ـ روح و توجه عمیق به طب کل‌گرایانه و بسیاری از ابعاد مشابه دیگر که غالباً اجزای پراکنده‌ای از تعالیم سنتی هستند تأکید می‌ورزند. اما این تعالیم را بیرون از چهارچوب خود و خارج از چهارچوب سنتی به کار می‌گیرند. به همین جهت از متافیزیک و کیهان‌شناسی جامع که می‌تواند تنها چراغی فراراه درک کامل تعالیم مزبور شود و یا انسان را از خطر پراکندگی و حتی نابودی ناشی از پرداختن به مسائل اعتقادی و شعائر مقدس به‌طور پراکنده و خارج از چهارچوب خود حفظ کند، محرومند. با وجود اینکه بیشتر تعالیم و اصولی که تحت نام «ادیان و

معنویت عصر نوین» ارائه می‌شود بی‌سروته، نیم‌بند و حتی انحرافی و شیطانی است. آنچه در چهارچوب بحث حاضر جالب توجه است، این است که بسیاری از پویندگان این جریانات اغلب حسن نیت دارند لیکن از بصیرت کافی برای کشف دوباره یکپارچگی و اهمیت معنوی جسم انسان برخوردار نیستند.

تا آنجا که جریان اصلی مسیحیت مدنظر است، جست‌وجو برای کشف دوباره اهمیت دینی جسم به اشکال گوناگونی ظاهر شده است؛ از آن جمله است تلاش برای معرفی شیوه‌های مراقبه و ذکر که اغلب از منابع شرقی الهام گرفته و جسم نیز در آن مشارکت دارد تا جایی که امروزه مسیحیان مؤمن از «یوگای جسم» و «ذن مسیحی» سخن می‌رانند.(۹۳)

جریان معاصر دیگر تطور آنچه حال «الهیات جسم» نام گرفته است می‌باشد و به گفته یکی از طرفداران آن «چیزی نه کمتر و نه بیشتر از سعی در مداقه و تدبر دربارهٔ تجربیات جسم به عنوان تجلی خداوند است».(۹۴) وظیفه این الهیات «تفکر و مداقه بر تجربیات جسمانی به عنوان حیطه اساسی تجربهٔ الهی» است،(۹۵) اما وقتی بیشتر تحقیق می‌کنیم تا معنای تجربه جسمانی را درک کنیم درمی‌یابیم که مراد از آن تجربه حضرت عیسی بر فراز کوه جلجتا[1] (تپه‌ای که او را مصلوب کردند)، یا تجربه پدر روحانی پیو[2] در احساس مصیبت‌ها و جراحات عیسی مسیح[3] یا حتی تجربه عارفی که تجلی خداوند را ادراک می‌کند نیست، بلکه تجربه‌ای پیش پا افتاده‌ای چون «بوی قهوه»، «عطر گل یاس»، «اجساد پاره‌پاره شده در جنگ» و از این قبیل تجربه‌هاست، بنابراین این‌گونه الهیات جسم با ادراک دینی جسم آن‌گونه که مثلاً در آیین بودایی ژاپن بررسی کردیم و دغدغه آن انسان‌های کامل است بسیار تفاوت دارد. با این همه، این کوشش‌ها دقیقاً برای کشف دوباره اهمیت دینی جسم در دنیایی صورت می‌گیرد که فراموش کرده است که فقط در چهارچوب متافیزیک جامع و کیهان‌شناسی سنتی است که می‌توان به ادراک کامل اهمیت دینی جسم نائل شد.

---

1. Colvary
2. Padre Pio
3. stigmata

برخی از نویسندگان مسیحی از وجود سنت‌های فراموش شده الهیات جسم آگاهند و به همین جهت حال درصدد احیای این سنت‌ها برآمده‌اند. نمونه‌ای از این‌گونه نویسندگان بندیکت اشلی نویسنده کاتولیک است که آثار متعددی را وقف مطالعهٔ سنت‌های مسیحی و غیر مسیحی غرب که به بررسی اهمیت کلامی جسم پرداخته‌اند کرده است.(۹۶) هرچند اشلی با ادراک فلسفی و علمی جدید از جسم انسان و از جمله با آرای کانت و مارکس برخورد انتقادآمیز می‌کند، با این حال بیشتر نیروی خود را صرف بیرون کشیدن جنبه‌های بدیهی مکاتب مختلف کلامی به‌ویژه مکتب مسیحی افلاطونی و مکتب مسیحی ارسطویی و برخورد آنها با انسان‌گرایی قرن هفدهم و مکاتب فکری بعدی از قبیل فلسفه پویشی می‌کند.

در پرتو این سنت قدیمی، که منجر به افول تعالیم سنتی مسیحیت شده است اشلی از نظریهٔ دین مسیح دربارهٔ جسم روحانی، جسم سُبُوحی و مسائلی چون حیات جاودان سخن می‌گوید و بحث خود را با گفت‌وگو دربارهٔ «خدایی بودن ماده» خاتمه می‌دهد. وی اظهار می‌دارد که «کرامت ماده در خشوع و مدارا، استعداد برای قبول عشق خلاق الهی، و عشق ایثارگر است، و پاداش آن نیاز به عشق است که به آن ارزانی می‌شود».(۹۷) اشلی با رد ادراک علوم جدید از ماده به عنوان یک کمیت و یا «رویداد قابل سنجش» نظریهٔ قدیم را دربارهٔ ماده تأیید می‌کند که بر مبنای آن ماده آیینه انعکاس خلاقیت خداوند است. این نظریه در امر ارزیابی دوباره معنای جسم و اهمیت دینی آن بسیار مهم است.

> اگر ماده عالم «آیینه منعکس‌کنندهٔ» خداست، جسم انسان خلاصه عالم در این آیینه است. اگر شعور انسان از این جسم برای شناخت عالم استفاده می‌کند و در آن نخست خدا را می‌بیند، و اگر در مشاهده جسم خود به عنوان جزیی از این عالم به دیدن خودِ درون آغاز می‌کند، در آن صورت می‌توان گفت که به راستی انسان در «درونِ خود» وَجه‌اللّه را می‌یابد.(۹۸)

جهان معاصر شاهد تلاش‌های گوناگونی برای کشف دوباره اهمیت دینی جسم است. این فعالیت‌ها گاهی نتایجی بسیار عالی و گاه احمقانه به بار آورده است،

اما چه بازیابی آرای سنتی مسیحیت، یا توسل به تعالیم اصیل شرقی، یا ملغمه‌ای از رسوبات اعتقادات عرفانی که بنیادشان به فراموشی سپرده شده مدنظر باشد، یا احیاء عناصری از ادیان مرده و یا ابداع فرقه‌های گوناگون که خطرات بی‌شمار معنوی و روانی برای پیروانشان دارند در نظر گرفته شود، می‌توان مشاهده کرد که همه‌جا تلاش برای کشف دوباره و عمیق‌تر اهمیت جسم انسانی، این پلی که به عالم زیبای طبیعت و به درون وجود انسان رهنمون می‌شود و بشر متجدد به همان شکلی که از عالم طبیعت بیگانه شد از آن نیز بیگانه شده است، جریان دارد.

شناخت دوبارهٔ حکمت جسم انسان

به‌طور خلاصه، پرسش مهم این است که اهمیت دینی جسم، آنگونه که در ادیان مختلف ادراک می‌شود و در صفحات پیشین به برخی از آنها اشاره کردیم چیست؟ قبل از پاسخ به این پرسش نخست باید تأکید کرد که البته علمی به عنوان ادراک دینی و معنوی جسم انسان مستقل از شناخت علمی جسم وجود دارد. ادراک دینی جسم از وحی، تفکر، تجربه مستقیم و مؤانست با خداوند نشأت می‌گیرد، در حالی که شیوهٔ علمی، مخصوصاً علوم جدید، از حواس خارجی مشتق شده و با جسم انسان به عنوان «شیء» کاملاً عینی برخورد می‌کنند که می‌توان همچون هر «شیء» دیگر به مطالعه و تحلیل آن پرداخت. مطالعهٔ علمی جسم انسان درس‌های بی‌شماری در زمینهٔ عملکرد بدن به بشر آموخته، اما در عین حال بسیاری از اسرار آن را نیز از او پوشیده داشته است. مطالعهٔ علمی جسم، به پیدایش طب جدید منجر شده است که دستاوردهای شگفت‌انگیز داشته ولی در عین حال نارسایی‌های خطرناکی نیز به همراه آورده است. این نواقص به‌طور غیرمستقیم به مخدوش کردن قداست حیات و ارزش زندگی و نیز مغشوش ساختن مرز بین ساختار اجتماعی، کنترل خانواده و انهدام حیات منجر شده است. علم جدید زندگی بسیاری از انسان‌ها را نجات داده، ولی در عین حال موجب اختلال جمعیت و بی‌نظمی‌های اجتماعی نیز شده است و

این امر آثار وخیمی بر جهان طبیعت و همچنین نظام اخلاقی حاکم بر جوامع بشری نهاده است، چه رسد به مشکلات اقتصادی مربوط به پزشکی که امروزه در جوامع صنعتی به صورت مسئلهٔ عمده‌ای درآمده است.

قصد ما در اینجا انتقاد از ادراک ناقص طب جدید از جسم نیست که بر تقلیل مقام اشیا بنیان دارد و نهایتاً بدن انسان را به صورت ماشینی پیچیده و نه بیشتر از آن می‌بیند(۹۹) و به همین جهت بسیاری از مردم را به جست‌وجوی شیوه‌های دیگر برای معالجه واداشته است، بلکه فقط می‌گوییم که هرچند شناخت علمی و طبی جدید از جسم با یک وجه از حقیقت انطباق دارد، اما به هیچ‌وجه به حقیقت کامل جسم پی‌نبرده است. بدن انسان که بارگاه الهی است و در رستاخیز انسان نیز مشارکت دارد اسرار خود را تنها بر روی صفحات دستگاه‌های MRI و اشعهٔ ایکس به‌طور کامل فاش نمی‌سازد. شناخت دینی و معنوی جسم علمی است بی‌واسطه و اصیل که اصالت و اعتبار آن را می‌توان با «تجربه کردن» تأیید کرد، یعنی فی نفسه علمی است معتبر و مستقل از هرگونه شناخت علمی یا طبی که دربارهٔ جسم کسب می‌کنیم و نمی‌توان این علم را با ادعاهای خودسرانه علم جدید رد کرد. باید با ادعاهای انحصارطلبانه علم پوزیتیویستی (و نه دستاوردهای مشروع و معتبر آن) دربارهٔ جسم به مقابله پرداخت تا فضایی مناسب برای ارائهٔ مجدد بینش اصیل دینی و معنوی دربارهٔ اهمیت جسم ایجاد شود و عناصر گوناگون طب سنتی بدون هیچ‌گونه توجیه از نو بسط داده شده و تثبیت گردد.(۱۰۰)

بر مبنای ادراک دینی و در لسان خداباوری، جسم انسان بارگاه الهی است و روح، یا به اصطلاح روح خداوند، در آن استقرار دارد. به همین جهت جسم مقدس است و به شیوه پر رمز و رازی با روح در حضور خداوند شریک است. جسم همچنین گنجینه حکمت خداست و حتی در سطح پدیده‌ها و کمیت‌ها نیز منعکس‌کنندهٔ شعور عمیقی است که بر فعالیت‌های بدن حاکم است. در حقیقت جسم شعور خود را دارد و «منویات» خود را به زبان خود بیان می‌کند و حکمتی را منعکس می‌سازد که در مقابل آن انسان‌هایی که شعورشان با علم کاذب مکدر

نشده یا زیر تکبر و تمنیات مستور نمانده جز تحیر و اعجاب در برابر حکمت خالق پاسخ دیگری نخواهند داشت. ایمان قوی‌تری لازم است تا بتوان باور کرد که اعجازی چون جسم انسان حاصل تصادفی ساده و یا به اصطلاح روند تکامل باشد و نه ایمان به خداوند به عنوان خالق آن، یا اعتقاد به «تائو» و یا «دارما» به عنوان اصولی که به شیوه‌ای فوق بشری قانونمندی‌های کیهانی را رقم می‌زنند و عملکرد حیرت‌انگیز جسم را ممکن می‌سازند.

همچنین جسم انسان نه‌تنها به دلیل داشتن همان عناصر متشکلهٔ کیهانی، بلکه به خاطر داشتن کل کیهان به مقیاس کوچک‌تر در درون خود با کل کیهان انطباق دارد. بر اساس همین انطباق میان انسان به عنوان موجودی جاندار، دارای نفس و ذی‌روح و کیهان به عنوان یک کل ذی‌حیات ـ دارای نفس و ذی‌روح است که انسان قادر به شناخت کیهان است. انسان مقامی خاص و محوری در کیهان دارد، زیرا وجود انسان کلیت کیهانی (عالم صغیر) در مقیاس کوچک‌تری است، الگویی از کیهان است و در عمیق‌ترین مفهوم خود جسم کیهان در حقیقت عین جسم انسان است. پیوند انسان با صور طبیعی پیرامون خود و نیز کشش او به سوی زیبایی کواکب نه‌تنها از روی احساسات صِرف بلکه از علاقه و کشش درونی که انسان را به تمام اشیا پیوند می‌دهد نشأت می‌گیرد، یعنی اتحاد ذوات یا «دم درونی» که مولانا جلال‌الدین رمی از آن به عنوان «همدمی» تعبیر می‌کند. این همدمی در وحدتِ دو وجه روح و جسم انسان با دنیای پیرامون و نهایتاً با کل کیهان متبلور است. لیکن این پیوند بسیار والاتر از ارتباط ساده‌ای چون وجود آهن در خون انسان و در احجار است. این پیوند روحی که به جسم انسان دمیده شده آیینهٔ انعکاس کیهان و عین ثابته الهی است که جسم انسان نیز انعکاس آن است، یعنی همان حقایق اعلایی که در عالم جمادات هم منعکس است، اما به نسبت مقیاس خاص وجود آنها مقید شده است. همین نکته در مورد عالم نباتات و عالم حیوانی نیز صدق می‌کند.

جسم در یک آن هم یک حقیقت مستقل و جداگانه از روح و هم در عین وحدت با روح است. همچنان‌که قبلاً نیز گفته شد و همان‌گونه که در ادیان غربی

نیز تأکید شده، تمامیت عالم صغیر انسان در حقیقت از روح، نفس و بدن و نه‌تنها از دو وجه ذهن و جسم که در تفکر غرب پذیرفته شده تشکیل شده است. علاوه بر این نه‌تنها در این دنیا بلکه در سرنوشت غایی انسان نیز جسم جزیی لایتجزا از وجود انسان است. در این نکته اهمیت اعتقاد به معاد جسمانی که به‌ویژه در مسیحیت و اسلام بر آن تأکید شده نهفته است. جسم مادی که از دیدگاه علوم جدید تنها از مولکول و اتم تشکیل یافته است تنها یک حقیقت مستقل و فیزیکی نیست. بلکه حاصل نزول از عالم علوی است و در نهایت با اصول آن یگانگی دارد.(۱۰۱)

جسم که قالب تجلی روح است در عین حال نیز مهم‌ترین وسیله مجاهده معنوی و سیر و سلوک هم هست. ارتباط میان «ذهن» و جسم در واقع به هوشیاری معنوی انسان بستگی دارد و میان همهٔ ابنای بشر دائمی و یکنواخت نیست. حتی می‌توان جسم را به عنوان «تبلور» روح نیز تجربه کرد، کما اینکه در روند کیمیای معنوی هدف متحول ساختن جسم به روح و روح به جسم است.(۱۰۲) همان‌گونه که در اسلام و مسیحیت نیز به آن اشاره شده رابطهٔ درونی میان جسم و روح و تحولی که به‌وسیلهٔ روح در جسم صورت می‌گیرد در زمینه‌های بی‌شماری از جمله در فسادناپذیری جسم شخصیت‌های مقدس قابل رؤیت است. ویژگی‌های خاص پیکر جیوان- موکتی[1] در آیین هندو، جاذبیت بقایای جسمانی افراد مقدس برای اهل ایمان، نورانی بودن چهره اشخاص مؤمن و مقدس، وجود هاله نورانی دور سر که در شمایل‌نگاری هنر قدسی بسیاری از ادیان مشاهده می‌شود، حتی شفای بیماران به کمک ایمان و پدیده‌های بسیار دیگر نمونه‌ای از موارد بی‌شماری است که شرح آنها در این مقوله نمی‌گنجد.

اگر از منظر ادیان سنتی بنگریم جسم انسان حاصل اعراض یا تغییرات تکاملی که تصادفاً در آن پیش آمده نیست، بلکه برعکس جسم آفریده‌ای قدسی است که با نماد خود حقایق عین ثابته خاصی را منعکس می‌کند. حالت ایستاده

1. jivan-mukti

انسان، قدم‌های او، جدایی سر از شانه‌ها، سینه و البته چهره انسان همه و همه نماد حقایق قدسی‌اند. افزون بر این جسم زن و مرد هر یک منعکس‌کننده وجهی از یک کل و مثل اعلای خداوند است و موجب می‌شود که هریک از این دو جنس به دیگری به عنوان قطب «جذبه الهی» بنگرد و در اتحاد دو جسم، هرچند برای لحظه‌ای کوتاه، به منبع آزادی از محدودیت‌ها و قیود زندگی روزمره و اشتغالات دنیوی دست یابد.(۱۰۳) کافی است که به نمادینه بودن جسم انسان پی ببریم تا منشأ معنوی آن را درک کنیم و بفهمیم چرا جسم در معاد حضور دارد و چرا جزیی لایتجزا از واقعیت وجود انسان به‌عنوان موجودی ذی‌حیات و تابع زمان، اما مقدر به حیات جاودان است. همچنین به آسانی می‌توان درک کرد چرا در ادیانی چون مسیحیت، آیین بودایی و هندو پیکر خدا ـ انسان یا اَوَتارا[1] در قالب انسان نه‌تنها در شعائر روزانه و هنر قدسی، بلکه همچنین از نظر معنوی نقشی آنچنان مهم ایفا می‌کند که نه‌تنها حقایق کیهانی بلکه حقایق ماورای کیهانی را نیز منعکس می‌کند.

با اینکه بسیاری از مکتب تفکر سنتی از مراتب روح، نفس و جسم انسان سخن می‌گویند جسم خود نیز دارای سلسله مراتب وجود است. انسان نه‌تنها از موهبت جسم مادی برخوردار است بلکه دارای جسم لطیف، جسم خیالی و حتی جسم‌هایی است که در حیطه‌های عالی‌تری قرار دارد و نهایتاً به خود نظام الهی می‌رسد و می‌توان آن را جسم الهی نامید.(۱۰۴) انسان دارای جسم‌هایی با مراتب مختلف است که با سلسله مراتب مختلف کیهانی و ماورای کیهانی انطباق دارد. به برکت این «جسم‌ها» انسان با همهٔ حیطه‌های کیهانی پیوند دارد کما اینکه وجود مادی انسان نیز به حیطه‌هایی فراتر از جسم مادی بسط پیدا می‌کند و به حیطه‌هایی قدم می‌گذارد که در آنها انسان نه‌تنها با شعور، ذهن و خیال[2]، بلکه در عین حال با «جسم‌ها»ی خود مشارکت دارد. و این «جسم‌ها»

---

1. avatara

۲. imaginatio به معنای سنتی آن و نه اوهام.

همگام با پایین‌ترین شکل تجلی خود در عالم مادی در اتحاد نهایی انسان با خداوند همراهند.

سخن کوتاه، کشف دوبارهٔ حکمت جسم انسان و پذیرفتن آن به عنوان علمی اصیل کلید گشودن رابطه‌ای صحیح با عالم طبیعت و بازشناختن و تحکیم کیفیت قدسی آن است. تا زمانی که با جسم انسان به عنوان ماشین برخورد می‌شود ممکن نیست بتوان ادراک دینی نظام طبیعت را جدی گرفت یا در هماهنگی با طبیعت زندگی کرد. شناخت دوباره جسم به عنوان صحنه حضور خداوند و تجلی حکمت الهی و حقیقتی که هم جزئی از وجود انسان و هم بخشی از نظم طبیعی است، در حکم ایجاد مجدد پلی میان انسان و عالم طبیعت فراتر از حیطه مادی و بهره‌کشی از آن است. برای کشف دوباره جسم به عنوان قلمرو روح، شایسته رستاخیز و حضور در برابر خداوند و صمیمانه همسفر شدن با روح در این دنیا که فی‌نفسه به خاطر زندگی که در آن جریان دارد مقدس است، باید همزمان به شناخت مجدد طبیعت و قداست آن نائل شد. باید پیوند انسان را با نباتات و حیوانات، با رودخانه‌ها، کوه‌ها و ستاره‌ها از نو برقرار کرد. باید با جسم و روح خود حضور خداوند را که در جسم انسان به عنوان بارگاه الهی و در عالم طبیعت به عنوان صحنه تجلیات و آیینهٔ خلاقیت الهی انعکاس دارد در ابعاد مادی وجود خود و در عالم طبیعت که با جسم، نفس و روح انسان پیوند دارد تجربه کنیم.

یادداشت‌های فصل هفتم

۱. در اصطلاح فلسفهٔ اسلامی این‌گونه شناخت را علم حضوری می‌نامیم و این علم در مقابل شناختی است که به‌طور غیر مستقیم و از طریق مفاهیم کسب می‌شود و علم حصولی نامیده می‌شود. بدیهی است که علم حضوری نتایج عمیق معرفت‌شناسی و فلسفی دارد و در اینجا نمی‌توان به آن پرداخت. ر.ک به:

Mehdi Ha'iri, *The Principle of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (Albany: State University of NewYork Press, 1992).

۲. باید توجه داشت که مطابق تعالیم اسلام دربارهٔ آخرت و معاد، در روز قیامت هریک از اعضای جسم انسان مستقل از اراده او یک به یک در مقابل خداوند دربارهٔ اعمال نیک و بد او شهادت خواهند داد.

۳. این نکته پایهٔ کلامی و دینی حرام بودن خودکشی در اسلام است که جزء گناهان کبیره محسوب می‌شود؛ زیرا از آنجاکه انسان خود جسم خود را خلق نکرده است نمی‌تواند آن را از حق حیات محروم سازد.

۴. رسالهٔ de La Mettrie, *L'Homme Machine* به‌ویژه در قرن هجدهم تأثیرات عمیقی بر اروپا به جا گذاشت.

۵. لازم به ذکر است که دین به همان سرعتی که کیهان را از دست داد و آن را به علم ماده و حرکت واگذاشت هرگز جسم را به حال خود رها نکرد. بر اساس اعتقاد به تقدس جسم انسان - [با تکیه بر اموری همچون] شفا از طریق ایمان، دعا برای شفای بیمار و درمان بیماری و تأکید بر نقش روح سالم در بدن سالم - مخالفت با کالبدشکافی همچنان ادامه یافت. تنها کافی است به یاد داشته باشیم که علوم مسیحی پدیده‌ای است متعلق به قرن هجدهم در نیوانگلند، و حتی امروزه نیز باورهای دینی دربارهٔ سلامت و بیماری جسمی چه در امریکا و چه در اروپا رو به گسترش است.

۶. ر.ک. به:

Barbara Duden, *The Women Beneath the Skin: A Doctor's Patients in Eighteen - Century Germany,* trans. Thomas Dunlop (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).

باربارا دودن در این کتاب بحث مفصلی دربارهٔ نحوهٔ تغییر مفهوم جسم انسان در غرب از قرن هجدهم به بعد ارائه داده است. نویسنده یکی از همکاران و همفکران ایوان ایلیچ است که طی دو دههٔ گذشته تحقیق دربارهٔ این موضوع زیر نظر و به راهنمایی او انجام شده است.

۷. ر.ک. به: Ibid., p. 1-3.

۸. این تحول به تقلیل مفهوم نفس از صورت یک حجم جسمی و ساکن به مفهومی که طبق آن نفس به نحوی اتفاقی دارای جسم بود منجر شد. ر.ک. به: مقالهٔ ذیل:

Karl Figlio, "The Historiography of Scientific Medicine: An Invitation to the Human Sciences", in *Comparative Studies in Society and History* (vol. 19 (1977), p. 277.

۹. «نگرش طب جدید، جسم و همراه با آن بیمار را به صورت نوعی شیء درآورد». ر.ک. به:

Barbara Duden, *The Women Beneath the Skin: A Doctor's Patients in Eighteen - Century Germany,* p. 4.

۱۰. این مسئله موضوع اصلی کتاب دیگر دودن است. ر.ک. به:

Barbara Duden, *Disembodying Women: Perspectives on Pregancy and the Unborn*, trans. Lee Koinacki (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993).

۱۱. برای مثال ر.ک. به: کتاب ذیل که اثری است پرطرفدار و عامیانه، ولی به نوبهٔ خود حاکی از توجه همگانی به این مسئله است:

David V. Tansley, *Subtle Body: Essence and Shadow* (London: Thames and Hudson, 1977).

۱۲. پیوند عمیق میان شناخت و ادراک انسان از جسم و عالم را چند تن از متفکران معاصر که به موضوع «الهیات جسم» پرداخته‌اند قبول کرده‌اند. برای نمونه یکی از متکلمان به نام جیمز نلسون می‌نویسد: «دکارت که فلسفهٔ او آن همه بر شناخت طب جدید از جسم تأثیر گذاشت به ما آموخت که جسم انسان اساساً ماشینی بیش نیست.

یکی از عواقب مخرب تدوین این نوع شناخت از مفهوم جسم، بیگانگی انسان از طبیعت بوده است. اگر من بپذیرم که جسم من ماشین پیچیده‌ای بیش نیست، قویاً متقاعد خواهم شد که با بینشی مکانیکی به طبیعت بنگرم. در نتیجه نه کل ذی‌حیات طبیعت و نه پیوند عمیق خود را با آن می‌بینم و احساس می‌کنم که اساساً با طبیعت فرق دارم» ر.ک. به:
James Nelson, *Body Theology* (Louiseville, KY.: Westminster, John Knox, 1992), p. 49.

۱۳. دامنهٔ این مسئله بسیار وسیع است و در اینجا نمی‌توان حق مطلب را از دیدگاه هر سنتی حتی به‌طور مختصر ادا کرد. به همین جهت عناصر خاصی را از چند دین برگزیده‌ایم تا بتوانیم جنبه‌های مکمل آنها را در ادراک جسم ارائه کنیم. شاید بدین وسیله بتوانیم بسیاری از ابعاد اصلی این مسئله را نشان دهیم و شناخت نگرش سنتی دین را نسبت به جسم تسهیل کنیم. لازم به تذکر است که با وجود تفاوت‌های متعارف، هر دین توحیدی تمام آموزه‌های اصلی را دربارهٔ اهمیت جسم در بردارد. گاهی در بطن هر دین نیز آرای گوناگون و بعضاً مخالف یکدیگر دربارهٔ جسم می‌توان یافت. آنچه همیشه مطرح است شناخت هر بینش و نیز اشراف به وجه دوگانه و مبهم خود «جسم» به‌مثابهٔ حجاب روح و در عین حال قالب آن است.

۱۴. دربارهٔ مفهوم سنتی زینت‌آلات ر.ک. به:
Ananda K. Coomaraswamy, "Ornament", in Roger Lipsey (ed.), *Coomaraswamy, 1: Selectes Papers: Traditional Art and Symbolism* (Princeton, NewJersey,: Princeton University Press, 1997), pp. 24 ff.

۱۵. ر.ک. به: اثر عظیم وی: *Le Temple de l'homme.*

و نیز به: خلاصهٔ تحقیق لوبیکز در این زمینه در مأخذ زیر:
Schwaller de Lubicz, *The Temple in Man: Sacred Architecture and the Perfect Man,* trans. Robert and Deborah Lawlor (NewYork: Inner Traditions International, 1977).

۱۶. ر.ک. به: Ibid., p. 24.

۱۷. ر.ک. به: Ibid., p. 52.

۱۸. ر.ک. به: Ibid., pp. 53-54.

۱۹. ر.ک. به:
R. C. Zaehner, *Hindu Scripture* (London: Dent and Sons, 1977), p. 129.

۲۰. دربارهٔ تاریخ تطور نظریهٔ جسم لطیف در آیین هندو، بودایی و تانتاریسم ر.ک. به:
John Mann and Lar Short, *The Body of Light*, illustrated by Juan Li (Boston and Tokyo: Charles Tuttle, 1990), pp. 39 ff.

۲۱. دربارهٔ اصطلاحات مختلف یوگا ر.ک. به:
Georg Feuerstein, *Encyclopedic Dictionary of Yoga* (New York: Paragon Press, 1990).

۲۲. همین نظریه است که به صورت عامه‌پسند ارائه شده و پایهٔ بسیاری از آثار دیپک‌چاپرا را تشکیل می‌دهد و بر اساس آن در حال حاضر داروهای آیروداه‌ای را در آمریکا تولید می‌کنند. برای مثال ر.ک. به:
Chopra Deepak, *Angless Body, Timeless Mind: The Quantum Alternative in Growing Old* (New York: Paragon House, 1993).

۲۳. ر.ک. به:
John Woodroffe, *The World as Power* (Madras: Ganesh, 1974) pp. 161 ff, "Power as Matter" (Bhusta-Sakti).

۲۴. ر.ک. به:
John Woodroffe, *Sakti and Sakta, Essays and Addresses* (Madras: Ganesh, 1975), p. 178.

۲۵. ر.ک. به: Ibid., p. 186.

۲۶. ر.ک. به: Ibid., p. 206.

۲۷. در آتمای چهارگانه که در سیتکواند (Citkunda) در چاکرای مولادهاراکاکره (Muladhara Cakra) به آنها توسل می‌جویند و دعا می‌کنند آتما پرانارویی (Atma pranarupi) نمایندهٔ حیات و جنان‌آتما (Jnanatma) نماد بصیرت و هوش است. آنتارآتما (Antaratma) جرقه پارام‌آتما (Paramatma) است که ذاتی هر جسم است و وقتی پخش می‌شود ویاپته (Vyapata) به صورت بهوتا (Bhuta) یا صُوَر پنجگانهٔ مادهٔ محسوس در پیدایش و خلق جسم ظاهر می‌شود. اینها همگی وجوه یک پارام‌آتما هستند. ر.ک. به: Ibid., p. 186.

۲۸. برای شناخت موضع چاکراها در جسم کثیف و فعال کردن آنها ر.ک. به:
John Mann and Lar Short, *The Body of Light*, pp. 50 ff.

برای اطلاع بیشتر دربارهٔ چاکراها ر.ک. به:
Yoga: Lmmortality and Freedom, trans. Willard Trask (Princeton University Press, 1969) pp. 236 ff.

۲۹. ر.ک. به:

John Woodroffe, *Sakti and Sakta Essays and Addresses* p. 438.

۳۰. «غافل شدن از نیازهای جسم یا انکار این نیازها و تلقی نامقدس داشتن از آنها در حکم غفلت از زندگی و انکار کل حیات است که این نیازها در واقع بخشی از آن به شمار می‌رود. مغلطه کردن دربارهٔ اصل عظیم وحدت همهٔ اشیا نهایتاً انکار هویت ماده و روح است. در پرتو بینش قدسی حتی پایین‌ترین نیازهای جسمی اهمیت کیهانی به خود می‌گیرند. جسم، جسمِ «شاکتی» است و نیازهای جسم را دارد. هنگامی که انسان لذت می‌برد، این شاکتی است که از طریق جسم لذت می‌برد. در تمام نیازهایش و در همهٔ اعمالش این مادر است که نظاره می‌کند و عمل می‌کند. چشم و دست متعلق به اوست. کل جسم و همهٔ وظایف و اعمال آن تجلی آن مادر است». Ibid., p. 440.

۳۱. دربارهٔ سنت تانتریک ر.ک. به:

Agehananda Bharati, *The Tantric Tradition,* (Westprot, Conn.: Greenwood Press, 1965).

۳۲. در حال حاضر رساله‌های عملی بسیاری به زبان‌های مختلف اروپایی در این زمینه وجود دارد. لیکن باید اضافه کرد که کاربرد عملی هر شیوهٔ معنوی و از جمله استفاده از جسم باید تحت هدایت و دستگیری یک مرشد کامل صورت گیرد. مجموعه‌های «خودآموز» یا «خودشناسی» که در مراکز تجاری به‌سادگی در دسترس همگان است منجر به صدمات جبران‌ناپذیر می‌شود و حتی ممکن است به عدم تعادل روحی بیانجامد. این نکته دربارهٔ کلیه آموزش‌های سنتی و از جمله تعالیم آیین‌های هندی که به نظر می‌رسد بیش از همه مورد تحریف و سوءاستفاده قرار گرفته صدق می‌کند.

۳۳. «حقیقت نه‌تنها شیوه‌ای از تفکر دربارهٔ عالم است، بلکه صورتی از وجود در دنیاست که بخشی از آن وجود جسمی انسان است». ر.ک. به:

Yasuo Yuasa, *The Body: Toward an Eastern Mind-Body Theory,* Thomas P. Kasulis (ed.), trans. Nagatomo Shigenori and T. P. Kasulis (Albany: State University of NewYork Press, 1987), p. 2 of the editor's introduction.

۳۴. Ibid., p. 21 ff. تحلیلی که به دنبال آن آمده مبتنی بر تعبیر اوست، اما در عین حال مقایسه‌ای با روان‌شناسی و فلسفهٔ جدید غربی را نیز دربردارد که به بحث حاضر مربوط نیست.

۳۵. ر.ک. به: Ibid., p. 37 ff.

۳۶. ر.ک. به: Ibid., p. 38.

۳۷. در مورد تحلیل نیشیدا Ibid., p. 49 ff.

۳۸. Ibid., p. 82 برای اطلاع بیشتر از جزئیات آموزش‌های کوکای دربارهٔ جسم ر.ک. به:
Ibid., p. 125 ff.
Yoshoti S. Hakeda, *Kukai -Major Works: Translated with an Account of His Life and a Study of His Thought* (NewYork: Columbia University Press, 1972).

۳۹. از کتاب Goshorai Mokuroku به نقل از:
Yasuo Yuasa, *The Body: Toward an Eastern Mind-Body Theory*, p. 148.

۴۰. ر.ک. به: Ibid., p. 150.

۴۱. «این جسم جسم من است، جسم بودا و جسم تمام اشیای ذی‌حس است. تمام اینها «جسم» نامیده می‌شوند. اما بدون تردید این جسم همان جسم است، و آن جسم نیز بی‌شک همین جسم است. بی‌تردید پیکر بودا جسم کلیهٔ اشیای ذی‌حیات است و جسم تمام اشیای ذی‌حیات بی‌شک جسم بوداست. آنها متفاوت از یکدیگرند، اما در عین حال یکی هستند. با هم تفاوتی ندارند، اما در عین حال متفاوتند». از گفتار کوکای به نقل از:
Ibid., p. 156.

۴۲. «پرورش و اصالت دادن به همهٔ اشیا از طریق القای خود به آنان توهم است؛ اصالت تمام اشیا به خود اشراق خلق‌الساعه (ساتوری) است. کوشش برای بودا شدن در حقیقت کوشش برای خود شدن است. خود شدن بر مبنای فراموش کردن خود است. فراموش کردن خود در حکم تأیید اصالت از تمام اشیا است. تأیید اصالت خود به‌وسیلهٔ اشیا در حکم اثر گذاشتن بر پوست انداختن جسم و ذهن است، پوستی که هم از آنِ تو و هم از آن دیگران است». ر.ک. به:
"From Doge I", in *Nihon shiso taikei*".
به نقل از: Ibid., p. 116.

۴۳. برای آشنایی با مکتب شینگون ر.ک. به:
Minoru Kiota, *Shingon Buddhism: Theory and Practice* (Los-Angeles and Tokyo: Buddhist Books International, 1978);
Taiko Yamasaki, *Shingon: Japanese Esoteric Buddhism*, trans. and adopted by Richard and Cynthia Peterson, Yosuyoshi Morimoto and David Kidd (eds.) (Boston and London: Shambhala, 1988).
کتاب اخیر به بحث دربارهٔ مکتب شینگون و اعتقادات و احکام آن اختصاص دارد.

۴۴. ر.ک. به:

Taiko Yamasaki, *Shingon: Jepanese Esoteric Buddhism*, p. 112.

۴۵. اصطلاح مُدرا (mudra) از زبان اوستایی وارد زبان سانسکریت و بعد از سانسکریت وارد زبان ژاپنی شد و در اصل به معنای «مُهر و نشان» به کار برده می‌شد. در آیین بودایی از زمانِ گاندهارا به‌کار می‌رفته است و به معنای حرکات دست بودا است که هر یک معنایی خاص داشت. البته استفاده از مُدرا در آیین هندو نیز وجود دارد و نماد فطری بودن این آیین است. بسیاری معتقدند که مودرا منشأ هنرها و نیز الفباست. دربارهٔ اهمیت حرکات دست در هند ر.ک. به:

Ananda K. Coomaraswamy, *The Mirror of Gesture: Abhinaya Darpana of Nandi-Kesvara* (New Dehli: Munshiram Manoharlal, 1987).

برای آشنایی با نظریهٔ کوکای دربارهٔ مُدرا ر.ک. به:

David Shaner, *The Body-Mind Experience in Japanese Buddhism:* A Phenomenological Study of Kukai and Dogen (Albany: State University of NewYork Press, 1985), especially Chapter 2, "A Phenomenological Description of Bodymind", p. 37.

۴۶. ر.ک. به:

Taiko Yamasaki, *Shingon: Jepanese Esoteric Buddhism*, p. 112.

۴۷.ر.ک. به:

Discourse on the Visualization of Truth by Mindful Recitation of Mantra.

به نقل از:

Taiko Yamasaki, *Shingon: Jepanese Esoteric Buddhism*, p. 112.

۴۸. برای شرح اَشکال مختلف حرکات دست (مُدرا) که در شینگون به کار می‌رود ر.ک. به:

Taiko Yamasaki, *Shingon: Jepanese Esoteric Buddhism*, p. 114.

۴۹. ر.ک. به: Ibid., p. 118.

۵۰. ر.ک. به: Ibid., pp. 118-119.

۵۱. ر.ک. به:

Karlfried Graf Von Durkheim, *Hara: The Vital Center of Man*, trans. Sylvia Monica Von Kospoth, in Collaboration with Estelle R. Healey (London:Unwin Paperbacks, 1977), p. 12.

۵۲. نکته درخور توجه در جهان متجدد و به‌ویژه در آمریکا این است که در حالی که جسم پرستش می‌شود، اما در زندگی روزمره مشارکت با ارزشی که بتوان با انضباط مکتب هارا در ژاپن یا مفهوم ادب در اسلام مقایسه کرد ندارد. البته با در نظر داشتن استثناناتی چند، در هیچ جای دیگری چه در رفتار طلاب الازهر یا ادب شاگردان صومعه‌های مکتب ذن به اندازهٔ کلاس درس در آمریکا میان حالات و حرکات بدنی دانش‌آموزان تناقض نمی‌توان مشاهده کرد.

۵۳. ر.ک. به:

Karlfried Graf Von Durkheim, *Hara: The Vital Center of Man*, p. 119.

۵۴. دربارهٔ این مکتب ر.ک. به:

Timothy Ware, *The Orthodox Church* (Hammersmith: Penguin, 1981 and Baltimore: Penguin, 1963) pp. 72 ff.

۵۵. ر.ک. به: Ibid., p. 75.

۵۶. ر.ک. به:

Gregory of Palamas, *The Triads*, trans. Nicholas Gendle, (NewYork and Toronto: Paulist Press, 1983), p. 41.

۵۷. ر.ک. به: Ibid., p. 42.

۵۸. ر.ک. به: Ibid., p. 43.

۵۹. ر.ک. به:

St. John, *Ladder of the Divine Ascent.*

به نقل از:

Gregory of Palamas, *The Triads*, p. 45.

۶۰. قسمت اعظم هیسیکاسم و از جمله دعاهای قلبی، ذکر و مراقبه بسیار شبیه مجاهدات معنوی در تصوف و عرفان است، لیکن این شباهت نه حاصل نفوذ تاریخی بلکه ناشی از شباهت‌های بنیادی و ساختاری است. ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, "The Prayer of the Heart in Hesychasm and Sufism", in *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 31, nos. 1 and 2 (1986), pp. 195 ff.

۶۱. ر.ک. به: Gregory of Palamas, *The Triads*, p. 48.

۶۲. ر.ک. به: Ibid., p. 51.

۶۳. ر.ک. به: Ibid.

۶۴. دربارهٔ مشارکت بدن در لُبّ لُباب دعاهای هیسیکاسم ر.ک. به:
Thimothy Kallistos, *The Power of the Name* (London: Marshall Pickering, 1989).

دربارهٔ مسئلهٔ دعای قلبی به‌طور کلی در مکتب هیسیکاسم ر.ک. به:
Vladimir Lossky, *Theologie Mystique de l'Eglise d'Orient* (Paris: Aubier, 1944) Chapter 10, pp. 193 ff.

۶۵. دربارهٔ رابرت فلاد ر.ک. به:
Joscelyn Godwin, *Robert Fludd: Hermetic Philosopher and Surveyor of Two Worlds* (Boulder: Colo. Shambhala, 1979);
Allen Debus, *The Chemical Dream of the Renaissance* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969), pp. 20 ff;
The English Paracelsians (London: Oldbourne, 1965; NewYork: F.Watts, 1966), pp. 104 ff;
"Robert Fludd", in *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 5 (NewYork: Scribner's 1972), pp. 47-49;
Serge Hutin, *Robert Fludd (1574-1637), Alchimiste et Philosophie Rosicrucien* (Paris: Edition de'lOmnimum literaire, 1971);
Frances A. Yates, *The Rosicrucian Enlighenment* (London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1972), pp. 70 ff.

۶۶. بسیاری از این تصاویر در کتاب ذیل دوباره چاپ شده است. ر.ک. به:
Joscelyn Godwin, *Robert Fludd: Hermetic Philosopher and Surveyor of Two Worlds*, pp. 68 ff.

۶۷. ر.ک. به: Ibid., pp. 72-73.

۶۸. ر.ک. به: Ibid., p. 71.

۶۹. حافظ شیراز شاعر ایرانی، نمونهٔ والایی از این اصل است و اشعار او در عین معنویت آکنده از مفاهیم و تعبیرات جسمانی است. برای اطلاع بیشتر در این زمینه ر.ک. به: مقاله این نگارنده در *ایران: پل فیروزه* (لندن: تیمز و هودسن؛ نیویورک: تایم و لایف؛ ۱۹۷۵) صص ۲۳-۴۴.

۷۰. ر.ک. به:
Henry Corbin, *Spiritual Body and the Celestial Earth* (Princeton: Princeton University Press, 1977), Part 11, p. 108.

کربن در این کتاب اساساً به این مسئله پرداخته است. بسیاری از متأخرین فلاسفهٔ مسلمان از جمله ملاصدرا نیز به این گفته به‌مثابهٔ بنیان تبیین نظریهٔ عالم خیال، جسم لطیف و بسیاری دیگر از جنبه‌های اساسی کیهان‌شناسی اسلامی پرداخته‌اند. منابع اسلامی همچنین اغلب از جسم که شکل روح می‌گیرد سخن گفته‌اند. ر.ک. به:

Sachiko Murata, *The Tao of Islam* (Albany: State University of NewYork Press, 1992), p. 191.

۷۱. نیاز به یادآوری نیست که تفکر سنتی اسلام، همچون تفکر سنتی مسیحیت که در آثار بی‌شمار و به‌ویژه در مکتب هرمسی مسیحی منعکس است به تقسیم عالم صغیر انسان به سه وجه روح، نفس و جسم اعتقاد دارد و با دو وجهی بودن آن یعنی جسم و نفس یا جسم و ذهن مخالف است.

۷۲. حکیم سنایی، *دیوان اشعار*، به کوشش مدرس رضوی (تهران: انتشارات ابن سینا، ۱۳۴۱ شمسی) ص ۵۱.

۷۳. تا آنجا که جنسیت (قوا و روابط جنسی) مدنظر است برخورد اسلام و جریان اصلی مسیحیت غرب بسیار با هم تفاوت دارند. در مسیحیت جنسیت به‌طور سنتی به دلیل اینکه به هبوط آدم منجر شد گناه‌آلود است و به همین جهت ازدواج به تقدس و تأیید کلیسا نیاز دارد. اما در دین اسلام جنسیت و روابط جنسی خود مقدس است، اما باید کاملاً در پرتو احکام شریعت صورت گیرد. به همین جهت در اسلام ازدواج قراردادی بین زن و مرد است که نیازمند تأیید و تقدس نیست، بلکه بر اساس اصول و قوانین اسلامی صورت می‌گیرد. دربارهٔ تفاوت این دو ر.ک. به:

Frithjof Schuon, *Christianity/Islam: Essays on Esoteric Ecumenism*, trans. Gustavo Politz (Bloomington, Indiana: World Wisdom, Press, 1985), pp. 112-113.

۷۴. هرچند در آثار چندی و از جمله در کتب زیر به جنبه‌های خاصی از این مسئله اشاره شده، اما متأسفانه هنوز چنان اثری در زبان انگلیسی وجود ندارد. ر.ک. به:

Sachiko Murata, *The Tao of Islam* (Albany: State University of NewYork Press, 1992);

William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: State University of NewYork Press, 1989);

Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, trans. Nancy Pearson (London: Shambala, 1978).

۷۵. کربن در کتاب فوق به بررسی مفصل آرای وی و نیز عقاید نجم‌الدین کبری، نجم‌الدین رازی و دیگران پرداخته است.

۷۶. در طریقت شاذلیه آثار ابن عطاالله اسکندرانی از این منظر اهمیت بسیار دارد. برای مثال ر.ک. به:

Traite sur le nom Allah, trans. Maurice Gloton, (Paris: Les Deux Oceans, 1981).

در رابطه با طریقت قادریه، چشتیه و نقشبندیه ر.ک. به:

Mir Valiuddin, *Contemplative Discription in Sufism* (London: and the Hague: East-West Publications, 1980).

سماع صوفیه، همچنان‌که در طریقت مولویه مشاهده می‌گردد، بر ایجاد هماهنگی میان بدن و کیهان در نوعی عبودیت وحدانی تأکید دارد و نیز صریحاً به حضور الهی در درون بدن توجه دارد که نمونهٔ آن را می‌توان در حضرت طریقه شاذلیه مشاهده کرد. دربارهٔ سماع صوفیه، ر.ک به:

Jean-Louis Michon, "Sacred Music and Dance", in Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirtuality: Manifestations* (NewYork: Crossroad Publications 1991), pp. 469 ff.

۷۷. دربارهٔ اخوان‌الصفا که در قرن دهم میلادی می‌زیستند و احتمالاً پیرو مذهب اسماعیلی بودند و نیز تأثیر این گروه و رساله‌هایشان بر جهان اسلام ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctorines*, (Albany: State Univeersity of NewYork, 1948), pp. 25 ff.

هنوز ترجمهٔ کاملی از رسایل اخوان‌الصفا به زبان انگلیسی به عمل نیامده است. تنها قدمی که در این زمینه می‌توان آن را ترجمه یا نقل به مضمون به یک زبان اروپایی نامید کتاب ذیل است:

F. Dieterici, *Die Philosophie der Araber*, 16 vols. (Leipzig and Berlin: J. C. Heinirch'sche and Nicolai'schen, 1985-1991).

برای اطلاع بیشتر از مطالعات اخیر دربارهٔ اخوان‌الصفا و ترجمه‌های پراکنده از رسایل آنها ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctorines*, pp. 291-293, 306-307.

۷۸. در صفحات ذیل سه رساله از آنان را می‌توان یافت: ر.ک. به: *رسایل اخوان‌الصفا* (بیروت: دار صادر، ۱۹۵۷) ج ۱، صص ۳۷۹-۳۹۵ و صص ۳۵۶ - ۳۷۹؛ ج ۳، صص ۲۱۲-۲۳۱.

۷۹. همان، ص ۳۷۹.

۸۰. دربارهٔ برداشت اخوان‌الصفا از اعداد ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctorines*, pp. 47 ff.

۸۱. دربارهٔ ویژگی‌های شهر اسلامی سنتی ر.ک. به:

Titus Burckhardt, *Fez-City of Islam* (Cambridge: Islamic Text Society, 1992);

Nadjmoud-Dine Bammate, *Cites d'la Islam* (Paris: Arthaud, 1987).

۸۲. «پس به تأیید الهی بدان که جسم انسان به دست خالق همچون شهر آفریده شد. اجزای آن همچون سنگ، آجر، تیرچوبی و آهن است که در ساختن شهر نیز به کار می‌رود. همچون محلات شهر و بناهای آن بدن نیز از اعضای مختلف و نظام‌های زیستی گوناگون ترکیب شده است. اعضا و جوارح آن با مفاصل متعدد همچون خیابان‌های محلات به هم متصل‌اند». ترجمه از جلد سوم *رسایل اخوان‌الصفا* با تغییرات مختصر، ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctorines*, p.99.

و نیز به:

Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, p. 30.

در مورد آرای اخوان‌الصفا دربارهٔ جسم انسان ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctorines*, Chapter 4 (عالم صغیر و رابطهٔ آن با کیهان), p. 96 ff.

۸۳. ر.ک. به: Ibid., pp. 101-102.

۸۴. *رسایل اخوان‌الصفا*، ج ۲، ص ۳۹۳.

۸۵. ر.ک. به:

Al-Ghazzali, *Alchemy of Happiness* (Albany: J. Munsell, 1983), pp. 38-39.

ترجمهٔ این نقل‌قول از اصل متن *کیمیای سعادت* آورده شده است (م).

۸۶. ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages* (Delmar, NewYork: Caravan Books, 1979), Chapter 3.

در یک فصل کتاب فوق به ابن‌عربی پرداخته‌ایم و فتوحات مکیه را به *الهیات مکیه* (The Meccan Revelations) ترجمه کرده‌ایم. لیکن اخیراً نخستین ترجمهٔ بخشی از این کتاب با عنوان *اشراقات مکیه* چاپ شده است. به منظور جلوگیری از سردرگمی خوانندگان همان عنوانی را که مترجم اخیر انتخاب کرده است به کار می‌بریم. ر.ک. به:

Michael Chodkiewicz (ed.), *Les Illuminations de la Mecque, The Meccan Illuminations* (Paris: Sindbad, 1988).

۸۷. این اثر به زبان آلمانی چاپ شده است. ر.ک. به:

Henrik S. Nyberg, *Kleinere Schriffen des Ibn Al-'Arabi* (Leiden: E. J. Brill, 1919).

دربارهٔ عقاید ابن عربی همچنین ر.ک. به:

Suad Hakim, "Invocation and Illumination according to Ibn Arabi", in Stephen Hirtenstein (ed.), *Foundations of the Spiritual Life according to Ibn Arabi-Prayer and Contemplation* (Oxford and san Francisco: Muhyiddin Ibn Arabi Society, 1993) pp. 33 ff.

۸۸. ر.ک. به:

Henrik S. Nyberg, *Kleinere Schriffen des Ibn Al-'Arabi*, pp. 120-128, 131-138

۸۹. مطالب این فصول را نایبرگ در مقدمه‌ای که بر چاپ آلمانی کتاب نوشته خلاصه کرده است. ر.ک. به:

Henrik S. Nyberg, *Kleinere Schriffen des Ibn Al-'Arabi*, "Der Mensch", pp. 90 ff.

۹۰. ر.ک. به: Ibid., p. 121 (متن عربی).

۹۱. دربارهٔ نماد عرش و کرسی در کیهان‌شناسی اسلامی ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, "The Islamic View of the Universe", in *The UNESCO Series Islamic Civilization* (in Press).

این اثر پس از چاپ کتاب حاضر به چاپ رسید.

۹۲. این تنش را به‌ویژه در فرانسه می‌توان مشاهده کرد. ر.ک. به:
Jean-luc Porquet, *La France des Mutants, Voyage an Coeur du Nouvel Age* (Paris: Frammarion, 1994).

۹۳. برای مثال ر.ک. به:
Aelred Graham, *Zen Catholicism: A Suggestion* (NewYork: Horourt, Brace and World, 1963).

و نیز به:
Bede Griffiths, *River of Compassion: A Christian Commentary on the Bhagavad-Gita* (Rockport, Mass.: Element Books, 1990);
Bede Griffiths and William Johnston, *Still Point: Reflections on Zen and Christian Mysticism* (Bronx, NewYork: Fordham University Press, 1986).

۹۴. ر.ک. به: James Nelson, *Body Theology*, p. 50.

۹۵. ر.ک. به: Ibid., p. 43.

۹۶. ر.ک. به:
Benedict Ashley, *Theologies of the Body: Humanist and Christian* (Braintree, Mass.: The Pope John XXIII Medical-Moral Research and Educational Center, 1985).

۹۷. ر.ک. به: Ibid., p. 697.

۹۸. ر.ک. به: Ibid.

۹۹. بسیار جای شگفتی است که در جهان متجدد بشر نخست چیزی اختراع می‌کند و سپس خود را با ساختهٔ دست خود هماهنگ می‌سازد و می‌شناساند. رنسانس ساعت مکانیکی و دیگر انواع ماشین را اختراع کرد، سپس فلاسفه و دانشمندان پیش آمدند و انسان را نیز ماشین نامیدند گویی که بشر قبل از آن وجود نداشت. طی قرن بیستم، بسیاری مغز انسان را کامپیوتر نامیده‌اند، یعنی یک بار دیگر بشر را با اختراع خود مساوی و هم‌قدر ساخته‌اند، گویی قبل از اختراع کامپیوتر مغز بشر چیزی جز آنچه امروز است بود.

۱۰۰. ایوان ایلیچ در آثارش با تکیه بر تحقیقات عمیق و متعدد علمی از ادعاهای تک‌تازانه و انحصارطلبانهٔ علوم جدید شدیداً انتقاد کرده است. به‌ویژه ر.ک. به:
Medical Nemesis: *The Exploration of Health* (NewYork: Patheon Books, 1982).

۱۰۱. برای توضیح بیشتر و عالمانهٔ این نظریه در آیین هندو، که با وجود تفاوت‌هایش با ادیان ابراهیمی دربارهٔ معاد و رستاخیز تعالیم مشابهی دربارهٔ مقام کلی جسم در وضع انسان ارائه می‌دهد ر.ک. به:

Rene Guenon, *Man and His Becoming According to the Vedanta,* trans. Richard C. Nicholson (London: Luzac, 1945).

۱۰۲. در این کتاب به آرای مختلف دربارهٔ علم کیمیا و تأثیرات مستقیم آن بر مطالعه جسم انسان نپرداخته‌ایم. در اینجا تنها باید تأکید کنیم که کیمیا آن‌گونه که از مفهوم معنوی آن مستفاد می‌شود در حقیقت برخی از عمیق‌ترین نظریه‌ها را دربارهٔ اهمیت معنوی جسم و متحول شدن آن به «جسم جاودان» دربردارد. علم کیمیای تائوئیستی متحول شدن فلز را به طلا یا به دست آوردن «جاودانگی جسمی» یکی می‌انگارد. دربارهٔ این موضوع ر.ک. به:

Titus Burckhardt, *Alchemy: Science of the Cosmosm Science of the Soul,* trans. William Stoddart (Longmead, U.K.: Shaftesbury, 1981) especially pp. 57 ff;

Joseph Needham (with the Collaboration of Lu Gwei-Djen), *Science and Civilization in China*, vol. 5, (Cambridge: Cabmridge University Press, 1974).

۱۰۳. دربارهٔ نمادین بودن جسم انسان ر.ک. به:

Frithjof Schuon, "The Message of the Human Body", in Schuon, *From The Divine to the Human*, trans. Gustavo Pilot and Deborah Lambert (Bloomington, Indiana: World Wisdom Books, 1982), pp. 87 ff.

۱۰۴. این نکته نه تنها دربارهٔ آیین بودایی که از دارماکایا سخن می‌گوید صدق می‌کند، بلکه حتی در اسلام نیز بزرگانی چون ملاصدرا در عین اعتقاد به اصل تنزیه و تعالی ذات الهی شرح داده‌اند که چرا قرآن کریم از «چشم» یا «دست» خداوند سخن به میان آورده و به این مفاهیم که در حقیقت مفهوم جسم در والاترین معنای آن در خود نظام الهی است اشاره دارد. اگر اصل اعلای جسم در آن نظام وجود نداشت خداوند از برخی از صفات خود با اشاره به اعضای مختلف جسم سخن نمی‌گفت، البته ملاصدرا بر اصل تنزیه بسیار پافشاری می‌کرد، ولی در عین حال بر تشبیه یا مقایسه نمادین نیز تأکید داشت که بدون آن اشارهٔ قرآن به اعضای مختلف جسم بی‌معنی می‌شود. افزون بر این ملاصدرا کاملاً با آرای فرقه‌های پیشین که اعضای جسم انسان را به مفهوم ظاهری کلمه و در مخالفت با تعالیم

اصیل اسلامی به خداوند نسبت می‌دادند و بدین وسیله خدا را دارای صفات و ویژگی‌های انسان می‌دانستند شدیداً مخالفت می‌کرد. این جنبه از تعالیم ملاصدرا را به‌ویژه می‌توان در کتاب وی شرح *اصول کافی* یافت.

فصل هشتم
دین و بازسازی قداست طبیعت

حسن گیتی از جمال حق بود — هستی عالم از او صادر شود
کُنه این سِرّ را کند ایمان عیان — در پیام لُبّ دین افشا شود

بیا تا این حجاب را کنار بگذاریم، حجاب غفلت و جهالت را
بیا تا یک بار دیگر بیاد آریم که بودیم، که هستیم و که خواهیم بود
و این عالم طبیعت چیست؟ همسفر ما، مکمل ما و موطن ما
که همچون ما زادهٔ امر خداوند نور است
و هنوز آن نور صبحگاهی را در درون دارد، نور فجر آفرینش
که هنوز شاهد آن حکمت اعلای الهی است، جلوه‌گاه حضور عالم قدس
بگذار حرمت حقیقت قدسی آن را نگه داریم
و با تهاجم سیری‌ناپذیر آن را مُثله نکنیم
زیرا که زندگی ما در روی زمین نابود می‌شود
زمینی که به امر خدا مقدر شده موطن ما باشد و ما جزئی از آنیم
برای حرمت طبیعت باید نخست منشأ کل را به‌یاد آریم
و در درون خود به جست‌وجوی آن حقیقتی برآییم که حال پنهان شده است
پس بیا تا حجاب‌ها را به سویی افکنیم و بیاد آریم که هستیم و طبیعت چیست
طبیعتی که در روز قیامت کلام آخر را خواهد گفت
بیا تا به خاطر بسپریم و فراموش نکنیم، مبادا فرصت به یاد آوردن را از دست دهیم
و با انهدام طبیعت نابودی خود را تسریع کنیم.

از میان قرون و اعصار متمادی سیر کرده و در سفری دور و دراز سرزمین‌های بی‌شماری را پشت‌سر گذاشته‌ایم و به اینجا رسیده‌ایم تا به تأیید کیفیت قدسی طبیعت که حال به فراموشی سپرده شده و نیازمند یادآوری است بپردازیم. طبیعت، نه به دست انسانی که قدرت تقدس بخشیدن به هیچ شیئی ندارد، بلکه با یادآوری مقام آن به‌عنوان صحنه خلاقیت و حضور خداوند، نیازمند بازیابی قداست خود است، البته طبیعت از آغاز به دست خود خداوند قداست یافته

است. مراد از قداست دوباره بخشیدن به آن بیش از هر چیز متحول ساختن درون انسان است که کانون قدسی وجود خود را از دست داده است تا بدان وسیله بتواند به یافتن دوباره خداوند نائل آید و به طریق اولی کیفیت قدسی طبیعت را نظاره کند. این یادآوری و بازیابی تنها از طریق دین به مفهوم سنتی آن و به‌عنوان گنجینه الهی و وسیله نیل به او قابل حصول است. علاوه بر این چنان تحولی تنها از طریق احیای شناخت دینی نظام طبیعت میسر است. این امر خود به معنی زدودن آثار منفی تمام آن فرآیندهایی است که مشخصه تاریخ غرب طی پنج قرن گذشته بوده و به متحول شدن ادراک انسان از خود، از افکار خود و از جهان پیرامون او منجر شد و در فصل‌های پیشین این کتاب به آنها اشاره کردیم.

تاریخ دنیای جدید شاهد این حقیقت است که انسان به بهانه اینکه موجودی کاملاً دنیوی است و نمی‌تواند در وحدت کامل با طبیعت زندگی کند خدا و ملکوت را نفی می‌کند. درست است که ملت‌های سنتی دنیا نیز سهمی در انهدام محیط زیست خود دارند، اما اعمال آنان معمولاً به منطقه خودشان محدود می‌شود و اغلب حاصل اختراعات جدید و ابداعاتی است که منشأ خارجی دارد،(۱) در صورتی که مناطق پیشرفته و متجدد کره زمین تقریباً به‌تنهایی مسئول ایجاد صنایعی هستند که انهدام طبیعت را در سطح وسیع ممکن می‌سازد و حتی به اقشار بالاتر جو زمین نیز می‌رسد. این جهان‌بینی غیر دینی است که طبیعت را به حیطه مادی صِرف بیگانه از عالم روح تقلیل می‌دهد و غارت آن را به اراده انسان و برای آن هدفی که معمولاً آسایش و رفاه انسان‌ها عنوان می‌شود مجاز می‌سازد، اما در حقیقت انگیزه اصلی ارضای ظاهریِ طمع سیری‌ناپذیری است که بدون آن جامعه مصرفی هرگز قادر به ادامه حیات نخواهد بود. همچنان‌که می‌توان طی چند قرن گذشته و به‌ویژه بسیار پرقدرت‌تر در دهه‌های اخیر در غرب مشاهده می‌شود هیچ گریزی از این حقیقت نیست که انهدام نظام طبیعی در مقیاسی که امروز در پیرامون ما قابل رؤیت است در پرتو جهان‌بینی‌ای میسر شد که یا منکر دین بود یا دین را به حاشیه راند و همان را نیز از درون تضعیف کرد.

البته متفکرین چندی برای نجات محیط زیست به تدوین فلسفه‌ای جدید به مفهوم رایج آن متوسل می‌شوند،[۲] اما چنان مکاتبی آن قدر قوت ندارند که در این لحظه حاد بحران بتوانند جامعه بشری را در سطح جهانی به نجات محیط زیست ترغیب کنند. به‌علاوه این چنین فلسفه‌هایی با معنویت که می‌تواند انسان را به اعاده کیفیت قدسی طبیعت قادر سازد پیوند ندارند و در نتیجه نمی‌توانند ارزش غایی طبیعت را در حیطه‌ای فراتر از بهره‌کشی از آن تحقق بخشند. البته این مکاتب بی‌تردید می‌توانند به تغییر چشم‌انداز ذهنی که در اثر اشکال گوناگون خصمانه فلسفی و نیهیلیسم این مغشوش شده کمک کنند، اما نمی‌توانند موجبات تغییر عوامل انسانی را که حتی برای بقای جسمی انسان لازم است فراهم آورند. تنها دین و فلسفه‌هایی که ریشه در دین و تفکر دارند می‌توانند به چنین امر مهمی همت گمارند. در واقع می‌توان گفت تا زمانی که انسان بر اساس تعالیم سنتی زندگی می‌کرد نه‌تنها در وحدت و آرامش با عالم قدسی می‌زیست، بلکه به برکت همان آرامش با طبیعت و کرهٔ زمین نیز در وحدت و هماهنگی زندگی می‌کرد. انسان متجدد که نظام طبیعی مبتنی بر دین را به افول کشانیده و دین را نیز به «قهقرا» سوق داده است نه‌تنها موجب نابودی بسیاری از نباتات و حیوانات شده و بسیاری دیگر را در معرض خطر نابودی قرار داده، بلکه موجب شده است که انسان‌ها خود نیز در آستانهٔ خطر نابودی قرار گیرند.

بسیاری به مسائل اخلاقی و عملی و از جمله طمع افسارگسیخته جوامع امروز بشری اشاره می‌کنند که به صورت بخشی از بحران محیط زیست درآمده است. این فعالیت‌ها که فقط در سطح عملی به جست‌وجوی راه حل پرداخته‌اند خود انهدام محیط زیست را هزاران بار تشدید کرده است. حتی اگر خود را به حیطه عملی محدود کنیم، باید پرسید که چه قدرتی جز زور محض از خارج می‌تواند وسائل کنترل هواهای نفسانی انسان را فراهم آورد تا این همه انتظارات مادی از عالم طبیعت نداشته باشند. شاید برای چند فیلسوف این قدرت فقط قدرت عقل باشد، اما برای اکثریت وسیع انسان‌ها چیزی جز دین نیست. هوی و

هوس‌های نفسانی انسان همچون اژدهایی است که حال در اثر باورهای روانی افسار آن گسیخته شده و شرّ از دیدگاه این اعتقادات بی‌معنی شده است. تنها تیغ سنت جورج، یعنی شمشیری که نماد قدرت خداوند است می‌تواند این اژدها را ازپا درآورد. چه غم‌انگیز است دنیایی که در آن اژدها سنت جورج را دریده است.[۳] از هوی و هوسی این چنین لجام‌گسیخته جز انهدام عالم کاری ساخته نیست.

انسان خلق شده است تا به جست‌وجوی خداوند مطلق بپردازد. هنگامی که اصل مطلق و نامتناهی الهی انکار می‌شود جست‌وجو و شوق درون روح انسان همچنان ادامه می‌یابد. در نتیجه از یک طرف انسان خود و یا شناخت خود را از جهان در قالب علم به صورت مطلق در می‌آورد و از طرف دیگر خداوند نامتناهی را در عالم مادی که بنا به تعریف خود متناهی است جست‌وجو می‌کند. به جای مراقبه و تفکر دربارهٔ خداوند نامتناهی در آیینهٔ بی‌کران آفرینش که انعکاس صفات و کیفیت‌های الهی است، انسان برای ارضای عطش سیری‌ناپذیر خود که هرگز با آنچه در جهان مادی دارد ارضا نمی‌شود، به جهان مادی روی می‌گرداند. بدین وسیله نیروی بی‌پایان خود را به سوی عالم مادی هدایت می‌کند و در نتیجه نظام طبیعت را به هرج و مرج و زشتی‌هایی می‌کشاند که امروزه به‌طرز دردناکی در بسیاری از نقاط جهان مشاهده می‌کنیم که نشان فعالیت‌های انسان متجدد است. ابتکار در ابداعات و اختراعاتی که به دخالت‌های بی‌رَوّیه در محیط زیست منتهی می‌شود، تولید محصولاتی که به صورت روزافزون به انباشت زباله منجر می‌شود و ایجاد زباله‌دان‌های رو به گسترش که محیط طبیعی به سختی می‌تواند با آنها مقابله کند، جایگزین خلاقیت‌های معنوی می‌شود.

افزون بر این، این‌گونه سوق دادن نادرست شوق روح انسان از درگاه خداوند نامتناهی به سوی عالم مادی و هدایت سیر روح از سفر به سوی خداوند به پیشرفت مادی همراه با مطلق کردن انسان زمینی و در نتیجه انسان‌انگاری خداوند، بیش از پیش مهلک است. حال دیگر انسان و تنها انسان معیار همه چیز

می‌شود.[۴] در چنین شرایطی تنها ادیان سنتی که ریشه عمیق در درگاه خداوند دارند و عامل هدایت روح به مقصد نهایی آنند می‌توانند راه حل حقیقی در مقابل این توهم که روح خارج از مرکز وجود می‌تواند خداوند را در کثرت طبیعت و مطلق را در محیط دایره وجود بیابد ارائه دهند. تنها دین قادر است به تأدیب و منضبط کردن روح بپردازد تا در زندگی تقوی و پارسایی پیشه کند، فضیلت زندگی ساده را تمرین کند و قناعت را زینت روح سازد و به حقیقت گناهانی چون طمع آگاه شود. تنها دین یا فلسفه‌های سنتی که از معنویت، مابعدالطبیعه و منابع دینی نشأت می‌گیرند قادرند نسبی بودن بشر را در پرتو اصل الهی و نه بر اساس نسبیت‌گرایی رایج در دنیای متجدد ـ که کوشش دارد خدای مطلق و تجلیات الهی را در دین به این بهانه که همه چیز غیر از قضاوت بشر نسبی است ـ آشکار کنند. صرف نظر از کوشش انسان برای ابراز تواضع احمقانه در برابر حیوانات و نباتات یا مولکول‌ها و ذرات تا زمانی که بشر به نسبی بودن خود در برابر خدای مطلق پی نبرد خود و عقاید خود را مطلق خواهد کرد.

بنابراین دین در صحنه عمل و برای هدایت دوبارهٔ فعالیت‌های انسان و اعاده اهمیت معنوی به رابطه میان بشر و نظام طبیعت اهمیت اساسی دارد. به همین دلیل و همان‌گونه که در صفحات پیشین این کتاب اشاره شد. بیشتر متفکران معاصر دینی که نگران محیط زیست هستند به اخلاقیات دینی روی آورده‌اند،[۵] اما هرچند اخلاقیات دینی مهم است لیکن کافی نیست. آنچه علاوه بر آن مورد نیاز است تثبیت مجدد ادراک دینی از نظام طبیعت است که نه‌تنها مستلزم اخلاقیات بلکه نیازمند علم نیز است. اخلاقیات مبتنی بر دین نمی‌تواند سنخیتی با آن‌گونه نگرش بر نظام طبیعت داشته باشد که عمیقاً منکر کل اعتقادات دینی است و ادعای انحصاری بر شناخت نظام طبیعت، دست کم آن نوع شناختی که مهم است و به‌وسیله جامعه «علم» تلقی می‌شود، دارد. بدون انکار دیگر شیوه‌های شناخت طبیعت ـ در چهارچوب محدودیت‌های ذاتی و شیوه‌های معرفت‌شناختی آنها و آنچه می‌توان آن را شرایط حدودی آنها نامید،

یعنی شرایطی که در الگوهای آنها مستترند ـ باید فضای مناسبی ایجاد کرد و زمینه را برای تثبیت مجدد ادراک دینی از نظام طبیعت به‌عنوان یک علم اصیل هموار کرد.

به تعبیر یک اصطلاح امروزی که بیش از حد مورد استفاده و حتی سوءاستفاده قرار گرفته، نیاز به تغییر الگو[1]، اما نه در اصطلاح کوهن[2]، بلکه به مفهوم افلاطونی آن داریم. چنان تغییری زمینه را برای جهان‌بینی هموار خواهد کرد که در آن ادراک دینی نظام طبیعت به مفهوم سنتی آن به‌عنوان یک الگوی معتبر همراه با علم بر اساس ابعاد خاصی از طبیعت و از جمله ابعاد کمّی پذیرفته خواهد شد، اما تمام اینها در چهارچوب یک کل متافیزیکی که در آن شیوه‌های گوناگون علمی به‌عنوان بخشی از مراتب معرفت که به عالی‌ترین علم یعنی علم قدسی یا شناخت حق منجر می‌شود صورت می‌گیرد.(۶) در اینجا وظیفه ما نیست که دربارهٔ عناصر متشکله چنان الگویی که نه از طریق ادغام علوم جدید در چهارچوب متافیزیک جهان‌شمول، و نه حتی از رابطه میان دین و علم در آینده، بلکه فقط از طریق احیای نظریه‌های سنتی میسر است گفت‌وگو کنیم. برای اینکه اخلاقیات دینی طبیعت مثمر ثمر باشد، قصد ما تثبیت بی‌چون و چرای ضرورت پذیرش نگرش دینی بر نظام طبیعت در سطح علمی یعنی علمی قدسی است که ریشه در بینش متافیزیکی دارد. به جای تکیه بر شناخت ذهنی، حاشیه‌ای و حتی درونی با همهٔ خطراتی که چنان شرایطی در بردارد، هدف دیگر ما تأکید بر ضرورت هموار کردن زمینه و باز کردن یک «فضای» فکری در محدوده جهان‌بینی معاصر برای شناخت دینی است تا بدان وسیله حیطه‌ای برای جدی گرفتن دین به‌عنوان معیار شناخت واقعی منطبق با واقعیات ایجاد شود.

خنثی کردن آثار هبوط انسان

در برگزاری مناسک حج در مکه زائران مسلمان هفت‌بار در جهت خلاف گردش

1. Paradigm
2. Kuhn

زمان به دور کعبه طواف می‌کنند. عمیق‌ترین معنای این جنبه از زیارت حج خنثی کردن آثار هبوط آدم و بازگرداندن او به حالت بهشتی است که به برکت آن نواقص و گناهان او بخشوده می‌شود و حالت فطری خالص خود را باز می‌یابد.[۷] می‌توان گفت که بشر به‌طور نمادین از نظر فکری، ذهنی و روانی نیز باید فرآیند مشابهی در پیش گیرد تا بتواند به‌طور جدی از نو به شناخت دینی نظام طبیعت نائل شود. باید فرآیند علمی و فلسفی را که نه‌تنها به غیر دینی کردن کیهان بلکه به انحصاری کردن آن بینش نیز منجر شد معکوس کرد. انسان معاصر باید بتواند آنچه را که در تطور ذهنی او مثبت بوده است و از جمله برخی از شیوه‌های شناخت تجربی طبیعت را از نو جذب کند و آن را به اصل آن و یا به بُعد متافیزیکی جهان سنتی دینی که در آن حیطه طبیعت هنوز دارای معنای قدسی است بازگرداند.

انسان باید از عناصر منفی گذشته نزدیک خود، که به تعبیر کلامی گناهان کبیره علیه خداوند است توبه کند و همچون زائران کعبه به حالت بهشتی و فطری خود بازگردد. افزون بر این همان‌طور که بازگشت زائران کعبه به حالت بهشتی مستلزم فراموش کردن خاطرات یا شخصیت‌شان نیست، بازگشت تفکر انسان معاصر هم تا آنجا که علمی حقیقی و نه حدس و گمان است که در پوشش علم عرضه می‌شود، مطمئناً مستلزم فراموش کردن آنچه آموخته نیست. مسئلهٔ اصلی بازگرداندن علوم به نگرش متافیزیکی و همراه با آن تثبیت دوباره آنگونه شناخت از طبیعت که ریشه در ادیان سنتی دارد و نیز شناخت دوباره طبیعت به‌عنوان بُعدی از حقیقت و در هماهنگی با آن است که در فصل دوم شرح داده شد. تنها از این طریق است که می‌توان ادراک دینی نظام طبیعت را به‌طور جدی تثبیت کرد و حقیقتی را که با اخلاق دینی هماهنگی دارد از نو کشف کرد. هرگونه قدمی کمتر از این هدف در باب معنای ادراک دینی نظام طبیعت نمی‌تواند حق مطلب را ادا کند، زیرا دوگانگی میان تثبیت اخلاق دینی و تقدس حیات را با سلطهٔ کامل «علم‌الحیاة» که از دیدگاه آن اصطلاح «تقدس» معنایی

ندارد نادیده می‌گیرد. همچنین هیچ روش دیگری قادر نیست با آنچه در پشت بحران محیط زیست می‌گذرد و با نیروهایی که موجودیت بشر را بر روی کرهٔ زمین تهدید می‌کند رو در رو به مقابله برخیزد.

حتی اگر چنان «فضایی» ایجاد شود و بینش دینی نظام طبیعت از نو تثبیت گردد، البته ضرورتاً باید در سطح جهانی صورت گیرد هر چند در عمل ممکن است به صورت منطقه‌ای تحقق یابد. آموزه‌های لاینفک دینی غرب به دور از تحریفات و محدودیت‌هایی که طی پنج قرن سلطه فلسفه و علوم غیردینی بر آنها تحمیل شده باید از نو بازیابی و تدوین شود. افزون بر این آرای ادیان دیگر نیز باید هم برای پیروانشان و هم برای نگرش جهانی دینی به نظام طبیعت شرح داده شود تا بتوان با صدایی واحد با عقایدی که منکر معنی، هدف یا خصیصهٔ قدسی طبیعت هستند مقابله کرد. می‌توان گفت که تدوین چنان بینش جهانی دربارهٔ طبیعت که این کتاب نیز به همان نیت نوشته شده، تدوین نظریهٔ اصل الهی را در یک بینش جهان‌شمول و فراتر از مرزهای دینی و نیز فعالیت‌های کسانی راکه عمری دربارهٔ «وحدت متعالی ادیان» یا «الهیات جهانی» سخن گفته و نیروی خود را صرف آن کرده‌اند کامل خواهد کرد.(۸)

همان‌طورکه عوالم ملکوتی بی‌شمارند و هریک ذاتاً به کیهان دین خاصی تعلق دارد، ولی ذاتاً همان ملکوت واحد و آیینهٔ انعکاس آنند، به همان منوال نیز عوالم مُلک و اشکال معرفت دین در این عوالم متنوع و بیشمارند. اما نگرشی وجود دارد که بسیاری از وجوه بارز اشکال متنوع معرفت دینی را با اشراف به تفاوت‌های آنها دربرمی‌گیرد و تدوین آنگونه معرفتی از عالم مُلک را میسر می‌سازد که مورد قبول سنت‌های دینی گوناگون ـ اگر نه در مدونات کلامی، اجتماعی و حقوقی، دست کم در بُعد حکمی و عقلانی‌شان ـ قرار گیرد. در پرتو این‌گونه شناخت مبتنی بر ادیان مختلف است که باید تلاش کنیم از نو کیفیت قدسی طبیعت را تثبیت کرده و از قداست بخشیدن دوباره به آن گفت‌وگو کنیم.

همچنین در پرتو این چنین شناختی است که باید اهمیت هرگونه کشف و

اختراع خاصی را در فیزیک یا علوم دیگر فراتر از مرزهای خود آن علم ارزیابی کرد. علم جدید به ما هو علم نمی‌تواند به عواقب فلسفی و متافیزیکی کشفیات خود بپردازد و اگر دانشمندان خاصی به این مهم همت می‌گمارند، به‌عنوان فیلسوف، عالم مابعدالطبیعه و متکلم تفاسیری ارائه می‌کنند. این گفته تا زمانی که علوم جدید در چهارچوب الگوی موجود خود عمل می‌کنند صادق است. پرسش این است که اگر تغییری در این الگو پیدا شود آن وقت چه خواهد شد. در هر صورت کشفیات مهم و با ارزشی چون قضیه بل[1] به خودی خود نمی‌تواند به حقایق کلامی و متافیزیکی منجر شود، اما نتایج متافیزیکی به بار خواهد آورد که تنها موقعی قابل درک است که شناخت دینی کیهان و نظام طبیعت آن‌گونه که در این کتاب تعریف شده به‌عنوان یک روش مشروع شناخت طبیعت مورد قبول واقع شود.(۹) به هر حال چنان شناختی برای کشف دوبارهٔ کیفیت قدسی طبیعت و تحکیم مجدد رابطهٔ مبتنی بر هماهنگی میان انسان و طبیعت اهمیت به سزایی دارد.

این امر همچنین برای ایجاد یک تفاهم جدید میان دین و علم به کمک متافیزیک سنتی، برای ادغام علوم جدید به سلسله مراتب علوم اهمیت حیاتی دارد تا در آن چهارچوب بتواند بدون داشتن ادعای انحصاری و بدون ایجاد وقفه در رابطه اساسی میان انسان و کیهان، که دارای حقیقتی والاتر از حیطه کمّی محض و حتی حیطه تجربی و منطقی است نقش خود را ایفا کند.(۱۰)

کیهان دینی

همچنان‌که قبلاً نیز ذکر شد، اگر کسی فراتر از حیطه ظواهر قدم بگذارد و به جست‌وجوی معنای درونی اسطوره‌ها و نمادها در عالم ادیان سنتی مختلف برآید، ملاحظه خواهد کرد که در ادیان سنتی مختلف بینش جهان‌شمول دینی کیهان قرار دارد که بالاتر از کیهان‌شناسی‌های گوناگون و روش‌های شناخت نظام

1. Bell Theorem

طبیعت است. نخست باید این نکته را در نظر داشت که هر دین خاص نه‌تنها کل جامعه انسانی را خطاب قرار می‌دهد، بلکه در عین حال یک جوّ کیهانی و عالم خاصی نیز می‌آفریند که به حقایق آن دین مورد نظر اعتقاد دارد. هنگامی که یک مسلمان مؤمن در آغاز هر ماه قمری هلال ماه را رؤیت می‌کند چشمان خود را می‌بندد و به بارگاه خداوند دعا می‌کند و در هلال ماه نماد وحی اسلام و مشخصاً پیامبر را می‌بیند که می‌توان گفت طبیعت ماه را داراست.(۱۱) بوداییان در سیر رودخانه صدای دارما را می‌شنوند و برای هندوان نیز رود گنگ رودخانه‌ای است که از بهشت جاری است، رودخانه‌ای که مقدس است و کسانی را که در آن غسل می‌کنند تطهیر می‌کند. برای دین یهود و مسیحیت نیز پدیده‌ای به نام سرزمین مقدس وجود دارد و بیت‌المقدس نیز دقیقاً به دلیل اینکه با رویدادهای دینی بسیار مهمی پیوند دارد از نظر کیهانی اهمیت بسیار دارد. افزون بر این برای یهودیان و مسیحیان سنت‌گرا اهمیت این شهر نه ناشی از جنبه تاریخی آن و نه ناشی از آن چیزی است که حافظه بشر بر آن تحمیل کرده است، بلکه ناشی از اهمیت کیهانی آن است. کوه طور فقط کوهی همچون کوه‌های دیگر نیست که به اعتقاد گروهی از ابنای بشر به خاطر اینکه محل وحی به حضرت موسی است اهمیت دارد، بلکه به خودی خود در کیهان توحیدی دین یهود بسیار مهم است. به همین قیاس صخره عنکبوت[1] در کوه‌های کانیون دو چلی[2] در آریزونا تنها از نظر سرخپوستان قبیله ناواجو[3] مقدس نیست بلکه در چهارچوب کیهانی دین آنان قداست دارد.

این حقیقت در بینش‌های کیهانی بسیاری از سنت‌ها، از آیین بودایی در تبت، تا مسیحیت و اسلام نیز مشهود است. بوداهای مختلف در چهارچوب کیهان آیین بودایی وظایف و نقش‌های گوناگونی ایفا می‌کنند. حضرت مسیح و ملائکه در چهارچوب کیهان مسیحیت نه‌تنها به لحاظ ذهنی بلکه از نظر عینی

---

1. Spider Rock
2. Canyon de Chelly
3. Navajo

نیز واقعیت دارند. و معراج پیامبر اسلام ﷺ که طی آن ایشان نه‌تنها از حیث روحانی، بلکه از حیث جسمانی نیز از بیت‌المقدس به ملکوت الهی عروج فرمودند یقیناً در چهارچوب کیهان اسلامی برای کسانی که به وحی اسلامی اعتقاد دارند به لحاظ عینی صورت گرفته است. در این رابطه می‌توان هزاران مثال مشابه به‌ویژه در مورد جوامع ابتدایی همچون بومیان استرالیا، قبایل سرخپوست قاره آمریکا و کانادا یا قبایل آمریکای میانه ارائه داد، اما در اینجا نیازی به این امر نیست. آنچه مهم است آگاه شدن از جهان‌شمول بودن این اصل و حقیقت داشتن آن از لحاظ ادراک دینی نظام طبیعت است. دقیقاً همین حقیقت است که در حال حاضر در آن بخش از جامعه بشری که تحت تأثیر علم‌زدگی، تجددزدگی و عرف‌گرایی قرار گرفته انکار می‌شود، زیرا در آن جامعه معرفت دینی نسبت به نظام طبیعت از هرگونه مشروعیت عاری شده و حقایق متشکله موضوع این شناخت یا انکار شده یا به صورت اموری ذهنی و روانی درآمده است. روشن است که شناخت صرفاً کمّی از طبیعت نتیجه‌ای جز این نمی‌تواند داشته باشد و از فلاسفه و حتی متکلمانی که چنان علمی را به‌عنوان تنها شیوه شناخت طبیعت می‌پذیرند نیز کاری ساخته نیست. با این همه بینش دینی مبتنی بر حقیقتی است که اگر اهمیت متافیزیکی آن کاملاً درک شود قابل انکار نیست.

بر اساس تعالیم متافیزیکی ادیان مختلف و کیهان‌شناسی‌های آنها اصل الهی نه‌تنها منشأ کیهان است بلکه در عین حال سرچشمه و منبع ادیان است که بشر را هم به اصل الهی و هم به نظام طبیعت پیوند می‌دهد. برخلاف شیوهٔ ادیان توحیدی ابراهیمی و آیین هندو، برخی دیگر از سنت‌های دینی همچون آیین کنفسیوس، بودایی و تائوییسم، به نقش خلاق اصل الهی نمی‌پردازند. اما حتی اگر در برخی موارد «منشأ» به تکوین و پیدایش کیهان تعبیر نشود، در نگرش هر دو گروه اصل اعلای الهی هم منشأ انسان و هم کیهان است. مشخصاً باید گفت که هر دینی تجلی یک کلمة‌الله یا عقل فعال است. این کلام در چهارچوب کیهان

دینی که حاصل وحی یا «فیض آسمانی» است منشأ مستقیم آن دین و نیز «حاکم» بلافصل کیهانی است که در محدوده آن دین خاص عمل می‌کند.

در اینجا به جاست که از اصطلاح کلمة‌الله یا کلمه (Logos) که در میان همهٔ ادیان ابراهیمی مشترک است استفاده کنیم. خداوند امر کرد «کُن، فَیَکُون» (۳۶: ۸۲) یا «کلام همه چیز را آفرید و بدون او هیچ شیئی خلق نشد» (انجیل یحیی، ۱:۱۳). در مسیحیت پیکر حضرت مسیح و در اسلام قرآن در حکم این کلام (لوگوس) است که از طریق آن خداوند جهان را آفرید. در واقع یکی از اسماء قرآن کلام الله است. بنابراین منشأ وجود کیهان و منشأ وحی در هر دو دین یکی است. از طریق وحی رابطه درونی میان پیروان یک دین خاص و کیهان آن دین متجلی می‌شود.

در محدوده هر جهان دینی کلام تجلی حقیقت الهی و نیز ارادهٔ خداوند و لطف او به حیطه آفرینش و عالم بشری است و بشر را قادر می‌سازد به معرفت باطنی طبیعت نائل شود و به آن دلبستگی پیدا کند. همچنان‌که در فصل پیشین ذکر شد وجود بشر مرکب از جسم، نفس و روح است. برکات دین هر فرد در همهٔ آنها جاری است و قوانین الهی دین بر آنها حاکم است. کیهان نیز از همان درجات مختلف وجود تشکیل شده و تنها ظاهری‌ترین آنها که با جسم بشر انطباق دارد از طریق اتکا به حواس خارجی قابل شناخت است. علاوه بر این همان‌طور که جسم انسان با روان و نفس و نفس با روح انسان که در کانون وجود اوست رابطه دارد ـ حتی اگر بیشتر انسان‌ها از این حقیقت غافلند ـ پیکر خارجی کیهان نیز که همچون عالم صغیر نور برکت خداوند و کَلَمَةُ اللّٰه در آن جاری است نیز با عوالم بالاتر وجود کیهانی، یعنی به آنچه کیهان‌شناسی‌های سنتی از آن به‌عنوان «نفوس‌افلاک»، «ارواح طبیعت»، «ملائکه»، «روح عالم»، «حکمت‌های کیهانی» و غیره تعبیر می‌کنند پیوند دارد.

البته به علت عدم کمال معنوی بشر امروزی و در نتیجه هبوط او از مقام فطری اولیه، انسان امکان دسترسی مستقیم به روح درون خود یعنی به همان

ملکوت درونی که حضرت مسیح از پیروانش می‌خواست قبل از هر چیز به آن بپردازند از دست داده است. به همین ترتیب عالم طبیعت نیز تیره شده است و به تعبیری در هبوط آدم و آنچه الهیات مسیحی آن را «گناه نخستین» می‌نامد شریک است، اما طبیعت که همچون آدم گناهی مرتکب نشده معصوم‌تر است و در نتیجه بیش از انسان گناهکار و ناقص، آثاری از کمال بهشتی خود را حفظ کرده است، اما آن هم حال به‌دست بشر رو به انهدام است، بشری که دیگر حتی علاقه‌ای به مفهوم گناه ندارد، چه رسد به ارتکاب گناه و قبول مسئولیت برای عواقب عمل خود.

در هر صورت حقیقت سلسله مراتبی عالم کبیر و عالم صغیر همچنان به اعتبار و قوت خود باقی است و همین حقیقت است که چهارچوب وجودی برای ادراک دینی نظام طبیعت فراهم می‌آورد. در چهارچوب دینی، انسان نه‌تنها از طریق عناصر مادی و یا حتی واکنش‌های روانی، بلکه از طریق کلام و نهایتاً از طریق خداوند با عالم طبیعت پیوند دارد. هر گیاهی نه‌تنها در شکل ظاهریش، بلکه در حقیقت لطیف خود و نهایتاً در اینکه انعکاس خدا و نمادی از عین ثابت قدسی است به خودی خود مهم است و مقامی ثابت در حکمت الهی دارد که اساساً با آن در زمان و مکان شناسایی می‌شود.(۱۲) هرکسی که به کانون وجود خود دست یافته باشد در هر پدیدهٔ طبیعت، در قندیل‌ها، در گیاهان و حیوانات، در کوه‌ها، آسمان‌ها و دریاها حقایقی را می‌بیند که تماماً به شکل مادی محض متجلی نمی‌شوند، بلکه تنها قسمتی از آن حقایق را که در کانون وجود بشر نیز جا دارند و از کلام و نهایتاً از خداوند منشأ دارند به صورت مادی نشان می‌دهند. در نتیجه بشر در جسم، نفس و روح خود نیز با طبیعت و در تحلیل نهایی با خداوند اتحاد دارد. در سطحی بلافصل و ملموس‌تر انسان از طریق کلام با کیهان پیرامون خود اتحاد دارد که منشأ بلافصل همهٔ شعائر و نمادهایی است که بر زندگی او حاکم است و منبع زندگانی جهان پیرامون او و نیز قانونمندی‌های آن و معنای غایی آن است.

علاوه بر این دقیقاً به این دلیل که انسان دارای وجدان و شعوری است که توانایی شناخت مطلق را دارد و به‌عنوان موجودی که بر وجه الهی آفریده شده منعکس‌کننده وجود خداوند و واسطه برکت و لطف خدا برای عالم طبیعت است. خداوند، و نه بشر علی‌رغم همهٔ ادعاهایش، بر طبیعت حاکم است ولیکن طبیعت را به انسان ارزانی داشته است تا به‌عنوان پل رابطی میان زمین و آسمان و به‌مثابهٔ دریچه نور و برکت برای نظام طبیعت عمل کند. به همین جهت مسئولیت او بسیار خطیر است. به انسان قدرت حکومت بر طبیعت و در عین حال توانایی انهدام ـ یا به اصطلاح قرآنی فساد فی‌الارض ـ داده شده است. در آیات قرآن بسیار در این باره سخن گفته شده است.[۱۳] اعمال بشر خواهی‌نخواهی یک نتیجه کیهانی دارد، اما شانه خالی کردن او از مقام رابط میان عالم مُلک و ملکوت و پذیرفتن نقش انسان عصیانگر (پرومته‌گونه) به مفهومی که در فصل پنجم شرح داده شد به منفی‌ترین شکل ممکن بر نظام طبیعت تأثیر خواهد داشت. همچنان‌که تاریخ معاصر به روشنی نشان می‌دهد انکار نقش کَلِمَةُ اللّٰه در کیهان و رد کردن علمی که نهایتاً مشتق از کلام اما دربارهٔ کیهان است چیزی جز وخیم‌ترین نتایج را برای نظام طبیعت و البته برای خود بشر نخواهد داشت.

شعائر دینی و تعادل کیهانی

یکی از نتایج اعتقاد به معنای متافیزیکی کیهان و نقش انسان در عالم دینی که در آن زندگی می‌کند تأیید بر رابطه میان شعائر دینی و تعادل نظام طبیعت است. در نتیجه افول نظریهٔ دینی دربارهٔ طبیعت در جهان متجدد، این نظریه که شعائر قدسی ممکن است با رویدادهای کیهانی و طبیعی رابطه داشته باشد بی‌ربط و یا در بهترین شرایط کهنه و بی‌اساس تلقی می‌شود و تنها به‌عنوان «بقایای» یک گذشته «ابتدایی» باید مورد مطالعه دانشمندان مردم‌شناس و متخصصان فرهنگ قرار گیرد، و یا همچنان‌که در مورد رقص باران سرخپوستان آمریکا درآمده است

موضوع شوخی‌ها و کاریکاتور باشد. اینکه واقعاً دعا می‌تواند آب و هوا را تحت تأثیر قرار دهد، یا شعائر دینی ممکن است بر سیر برخی از فجایع طبیعی تأثیر گذارد در جهان‌بینی علمی و متجدد جایی ندارد، هرچند هنوز نیز بسیاری از افراد مؤمن امروزی وقتی می‌خواهند در مزرعه تخم بکارند یا به کوهنوردی بپردازند برای یک روز آفتابی دعا می‌کنند. آنچه در بینش مدرن امروزی انکار می‌شود در واقع یکی از عناصر اساسی نگرش دینی بر نظام طبیعت است که در بسیاری از عوالم دینی مختلف مهم بوده و همچنان خواهد بود و شایسته است که به‌طور جدی به آن توجه شود.

برای نشان دادن این رابطه میان شعائر دینی و تعادل و عملکرد طبیعت می‌توان از ادیان مختلف نمونه‌هایی ارائه داد. این رابطه که نتیجه منطقی اعتقاد دینی است از یک طرف بر مبنای نقش سازنده کلام در آفرینش جهان طبیعت و نظام‌مندی آن، و از طرف دیگر بر وحی استوار است که منشأ و منبع فرایض دینی است که از جانب خداوند مقرر شده است. در واقع همهٔ سنت‌های دینی که تعالیمشان دربارهٔ طبیعت در فصل دوم تا حدی ذکر شد و آنانی که در این کتاب مورد بحث قرار نگرفته‌اند، نمونه‌هایی متعدد از اصل مورد بحث یعنی از رابطه میان شعائر دینی و نظام طبیعت ارائه می‌دهند که مبتنی بر تأثیر شعائر بر عنصر سنتی اثیر است که اصل همهٔ عناصر متشکله عالم ماده است.

به‌عنوان مثال بدون اینکه از جهان‌شمول بودن اصل مورد بحث غافل شویم بگذارید بحث خود را به ادیان سرخپوستان آمریکا، آیین کنفسیوس و اسلام محدود کنیم. تقریباً تمام شعائری که شرح داده شد دارای عنصری از نظام طبیعت‌اند و بر اساس رابطه درونی با خود روند طبیعت دارند ـ از رقص باران تا نقاشی روی سنگ‌ها که برای معالجه بیماران به‌کار می‌رفت ـ تا فریضه اعلای رقص خورشید. در این فریضه آخر که به‌طور عمده توسط سرخپوستان دشت‌های غرب آمریکای شمالی برگزار می‌شود یک قطب یا محور که معمولاً درخت مقدسی است انتخاب می‌شود و فرد با طناب خود را به آن می‌بندد.

سپس به مدت سه روز در حال روزه به دعا و رقص به دور آن تیرک می‌پردازد که نماد محور کیهانی بالای خورشید، نماد مرکز و قطب جهان طبیعی ما و در عین حال نماد اصل الهی است.(۱۴) این فریضه به‌ویژه آنگونه که توسط قبایل شاین[1] تأکید شده است «بین کسی که دعا می‌کند و کانون دعا یعنی درخت مقدس که در عین حال نماد مرکز وجود است نوعی هویت واحد درونی ایجاد می‌کند و در أثر آن کل محیط اطراف متبرک می‌شود و برکت مرکز وجود به همه‌جا پخش می‌شود و نظام طبیعی را طراوات جوانی می‌بخشد. در حقیقت در سومین و آخرین روز رقص خورشید قدرتی که در نتیجه این مراسم مقدس از درخت صادر می‌شود موجب شفای بسیاری می‌گردد.

بر اساس گزارش یک شاهد عینی از یکی از مراسم رقص خورشید که توسط طبیب قبیله کرو[2] یعنی توماس یلوتیل[3] که در سال ۱۹۹۳ درگذشت انجام شد، «روز سوم روز شفاست. از صبح زود انبوه جمعیت و از جمله تمام کشاورزان سفیدپوست و خانواده‌هایشان به محل رقص خورشید می‌آیند و صبورانه به انتظار یلوتیل می‌نشینند تا به آنها اجازهٔ فیض بردن از قدرت شفابخش که گویی در اثر دعا در درخت مقدس انباشته شده داده شود».(۱۵) چنان شعائری که هم در عالم صغیر و هم در عالم کبیر تأثیر دارد و در عمیق‌ترین سطح هم بر انسان و هم بر طبیعت پیرامون او اثر می‌گذارد نمونه‌هایی از آن شعائر قدسی است که در ادیان ابتدایی تا امروز به‌صورت یکپارچه حفظ شده و به سحر و جادو و انحراف کشانده نشده است. سحر و جادو باید اکیداً از شعائر مقدس ادیان معتبر متمایز شود، صرف‌نظر از اینکه چه «تبرکی» در چنان اعمال انحراف‌آمیز نهفته باشد.

در آیین کنفسیوس نیز می‌توان همان رابطه را میان شعائر انسانی و نظام کیهانی در بسیاری از ابعاد زندگی سنتی چین ـ از قبیل نمادینه بودن کیهانی

---

1. Cheyenne
2. Crow
3. Thomas Yellowtail

«مینگ- تانگ»[1] و حرکات امپراطور، پیوند میان زمین و آسمان با اجزای مختلف این الگوی کیهانی یعنی «مین- تانگ» در هماهنگی با نظم فصول و تعادل طبیعت ـ مشاهده کرد. ساختار «مینگ- تانگ» نیز خود بر اساس الگوی امپراطوری که به ۹ استان تقسیم می‌شد بنا شده و «مینگ- تانگ» نیز به ۹ واحد تقسیم شده است.[۱۶] از نظر چینی‌ها و از جمله در آیین تائو که حتی بیش از آیین کنفسیوس بر پیوند میان انسان و طبیعت تأکید دارد، انسان کامل معنای نظام طبیعی تلقی می‌شود و اعمال و به‌ویژه عبادات او کمک می‌کند که کمال کیهانی حاصل شود. «انسان در آفرینش یک جهان کامل مکمل طبیعت است. به این مفهوم است که می‌توان ظرافت‌ها و ریزه‌کاری‌های شعائر را ادامه اصل طبیعی تلقی کرد».[۱۷] بنا به گفته ونگ ـ چی[2] «آسمان و زمین منشأ زندگی و شعائر و آداب دینی منشأ نظم‌اند. چان ـ تزو[3] (منبع مشهور آیین کنفسیوس) منشأ آداب و شعائر است. برگزاری این شعائر مستلزم دست‌یابی به وحدت آنها، تکرار مداوم آنها، عشق‌ورزیدن به آنها به وجه احسن است تا بتوان به کامل‌ترین حد صیرورت نائل شد زیرا چان ـ تزو حاکم (Li) بر زمین و آسمان است».[۱۸] سون ـ تزو[4] تأکید می‌کند که حکیم با راه‌یابی به عالم معنا با آسمان و زمین مثلثی تشکیل می‌دهد و به همین جهت بر جهان پیرامون خود اثر می‌گذارد. شعائر در واقع بسط و ادامه اصول عالم طبیعی و عاملی برای تحول درونی آن است. شعائر آیین کنفسیوس نه‌تنها به جامعه نظم می‌بخشد، بلکه در عین حال هم برای فیض بردن از نظام کیهانی و نیز فیض رساندن به آن، همچنین میان نظام طبیعت و انسان نیز هماهنگی ایجاد می‌کند.

اگر به جهان بسیار متفاوت‌تری از چین ـ یعنی جهان اسلام برگردیم خواهیم دید که برمبنای یک حدیث نبوی خداوند زمین را برای مسلمانان مسجد قرار داد «إنَّ اَللّهَ جَعَلَ لِي الأرْض مَسْجِداً».[۱۹] به این جهت است که هر مسلمان در هر

1. Ming-Tang
2. Wangchih
3. Chun-Tzu
4. Hsün-tzu

کجای طبیعت بکر البته به شرطی که آلوده نباشد می‌تواند نماز بخوانـد و بـه همین دلیل است فضای مسجد که در بطن شهر ساخته می‌شود و ظاهراً از دامن طبیعت جدا شده در واقع ادامه همان فضای طبیعت بکر است.(۲۰) در نـتیجه نماز روزانه عمیقاً با زمین که خداوند آن را محل به جا آوردن مقدس‌ترین فریضهٔ دینی قرار داده است پیوند دارد. اوقات نماز به طریقه نجومی تعیین شده و با زمان کیهانی انطباق دارد. نماز نه‌تنها جسم و نفس انسان را از نو جوان می‌کند بلکه در عین حال بر هماهنگی میان زندگی انسان با آهنگ طبیعت تأکید دارد و هماهنگی با طبیعت راکامل می‌کند و به آن قوام می‌بخشد.

بسیار مهم است که قسمت اصلی نماز روزانه قرائت سوره آغازین قرآن یعنی سوره فاتحه است. هیچ‌یک از افعال آیات این سوره مفرد نیست بلکه همهٔ آنها حالت جمع دارند. زن و مرد با قامت افراشته بر روی زمینی که اختصاصاً برای عبادت تطهیر شده می‌ایستند و آیات این سوره را قرائت می‌کنند: اِیّاکَ نَعْبُدُ و اِیّاکَ نَستَعینَ، اِهْدِناالْصِراطَ المستقیم...» به این ترتیب مسلمانان نه‌تنها برای خود بلکه برای تمام آفرینش دعا می‌کنند. در عـمیق‌ترین مـفهوم در بـرگزاری نـماز روزانه انسان در مقام خلیفةالله نه‌تنها از جانب کل بشریت بلکه از سوی تـمام نظام طبیعی که به‌عنوان خلیفه بر آن از طرف خداوند منصوب شده دعا می‌کند. به‌طور قطع یک بُعد از نماز محیط طبیعی اطراف بشر را فرامی‌گیرد و فرد به‌طور ملموس با برگزاری نماز آن را «احساس» می‌کند. همین رابطه کیهانی را در فریضه حج در مکه که مرکز عالم اسلام و نقطه تقاطع قطب عالم است می‌توان مشاهده کرد که در آن زائران که به دور کعبه طواف می‌کنند در حقیقت به تکرار و تقلید از طواف فرشتگان به دور عرش الهی می‌پردازند.(۲۱) بدون تردید حج یک بُـعد کیهانی دارد که در بسیاری از منابع سنتی شرح داده شده است. علاوه بر این به رابطهٔ میان شعائر مقدس و تعادل نظام طبیعت در اسلام بسیار تأکید شده است. ذکر از اصول عرفان است و بنا بر یک حدیث نبوی «تا زمانی که در روی زمین انسان‌هایی هستند که نام خدا را به یاد می‌آورند و بـه ذکـر «الله الله» هـمت می‌گمارند دنیا به پایان نخواهد رسید». در تعالیم عرفان اسلامی مـباحثی نـیز

دربارهٔ سلسله مراتب معنوی که عالم مشهود را سرپا نگه می‌دارد و نیز قدرت ولایت که از غیب بر عالم حاکم است و بدون آن نظام طبیعت به هرج و مرج می‌گراید و دنیا از هم می‌پاشد اختصاص دارد.[۲۲] حتی در سطح عامه نیز در سراسر جهان اسلام این اعتقاد وجود دارد که خداوند در تمام ازمنهٔ انسان‌هایی را بر روی زمین می‌گمارد که با حضورشان، با دعاهایشان و فرایضی که به جا می‌آورند نظم طبیعت را حفظ می‌کنند. فرایض اسلامی که چنین انسان‌هایی در اعلاترین درجه و با نهایت کمال به جا می‌آورند نه‌تنها برای حفظ نظام اجتماع بلکه همچنین برای حفظ هماهنگی زندگی بشر با طبیعت و نگه داشتن نظم و تعادل خود طبیعت نیز ضرورت دارد.

بر اساس نصّ صریح قرآن کلیه موجودات آفرینش در واقع با انسان در نعت خداوند و دعا به درگاه الهی مشارکت دارند زیرا به فرمایش قرآن: «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمواتُ السَّبعُ وَالأَرضُ وَ مَن فِيهِنَّ وَ اِن مِن شَيْءٍ اِلاّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ و لكِن لاتَفقَهُونَ تَسبِيحَهُم اِنَّهُ كانَ حَلِيماً غَفُوراً» (۴۴ :۱۷). به عبارت دیگر دعای انسان، نعت خداوند و شعائر دیگر که هدف غایی‌شان ذکر خداست تنها بخشی از نیایش کل آفرینش و آهنگ همنوای نعت خداوند است، نیایشی که در عمیق‌ترین مفهوم خود در حقیقت جوهر کل آفرینش است.[۲۳] مرد خدا و انسان قدسی به هر سو که رو کند نوای نیایش طبیعت را می‌شنود. همچنانکه یونس عمره عارف شهیر ترک در یکی از مشهورترین سروده‌های خود به زبان ترکی دربارهٔ حقایق بهشتی متجلی در طبیعت بکر نیز گفته است:

رودخانه‌های بهشت همه با هم
با ذکر کلمه الله الله جاری‌اند
و هر بلبل مشتاق
نوای الله الله سر می‌دهد[۲۴]

بنابراین شعائر و دعاهایی که توسط بشر برگزار می‌شود قسمتی از نیایش کل آفرینش است و در نتیجه امتناع انسان از دعا و نیایش در حقیقت نظم طبیعت را از بین می‌برد. افزون بر این انهدام طبیعت و موجبات از بین رفتن گیاهان و

حیوانات را فراهم ساختن، در نتیجه جهل بشر و در حکم کشتن نیایش‌گران خدا و خاموش ساختن صدای دعای مخلوقات عرش الهی است. انهدام طبیعت در حقیقت در حکم انکار هدفی است که عالم طبیعت به آن منظور آفریده شده است زیرا بنا بر حدیث قدسی مشهور خداوند عالم را آفرید تا شناخته شود: «کُنتُ کَنزاً مخفیاً فَاَحْبَبتُ اَن اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخلق لُکَی اُعرَف» و دعا و نیایش مخلوقات طبیعت چیزی جز کوشش آنان برای شناخت خداوند نیست. انهدام طبیعت نهایتاً هم در حکم نابود ساختن بشریتی است که چنین گناهی مرتکب می‌شود و هم از میان بردن محیط طبیعی اوست.

به‌طور کلی در نگرش دینی بر طبیعت برای نظام کیهانی و بشری که از حیطه‌های روحی، روانی و جسمی تشکیل شده تدابیری وجود دارد. شعائر قسمتی از این تدابیر است که منشأ برکت و اعاده هماهنگی و احیای تعادلی است که از ابتدای آفرینش وجود داشت. شعائر انسانی در حیطه دنیوی نقش مهمی در حفظ این تعادل دارد. در این باب انسان بدون اینکه اجازه غصب مطلق طبیعت را که تنها به خداوند تعلق دارد داشته باشد نقش محوری دارد. هنگامی که انسان از به جا آوردن شعائر قدسی امتناع می‌ورزد عنصری اساسی که از تعادل دنیوی منهدم می‌شود و تا آنجا که هدف اصلی آفرینش یعنی شهادت به وجود خدا، شناخت او و عشق به او مدنظر است، بشر به صورت موجودی «بی‌ارزش» و «بی‌مصرف» درمی‌آید.

حرمت سنتی مقام انسان، که به قول بوداییان بسیار صعب‌الوصول است، تشویق برای تشکیل خانواده و زاد و ولد انسان‌های دیگر که در بیشتر ادیان و از جمله در اسلام و دین یهود بر آن تأکید شده است همه بر مبنای این اعتقاد بنیادی قرار دارد که به برکت مقام انسان هدف غایی آفرینش حاصل می‌شود و خلقت خود نقش اساسی در این امر دارد. این هدف غایی نیز خود از طریق رعایت دستورات و قوانین دینی حاصل می‌شود که شعائر در قلب آن قرار دارند. به همین جهت در جهان اسلام گفتار عامیانه‌ای وجود دارد که فضیلت داشتن اولاد افزودن زبانی دیگر است که به ذکر «لا اِلهَ اِلا اللّه» می‌پردازد و شرف زندگی

انسان تنها در انجام این وظیفه است که اساساً برای آن آفریده شده است. طغیان در برابر این وظیفه نه‌تنها از نظر دینی به «بی‌مصرف» شدن بشر می‌انجامد، بلکه به فرمایش قرآن موجب می‌شود که انسان به صورت عاملی منفی در گسترش خرابی و سردرگمی و فساد در عالم در آید.

در اصطلاح اسلامی همین که بشر از رعایت شریعت و فرایض آن سرباز می‌زند دیگر نمی‌تواند به وظایف خود به‌عنوان «خلیفةالله فی‌الارض» عمل کند. بلکه برعکس نقش خدا را غصب می‌کند. رابطه این نظریه با بحران موجود محیط زیست واضح‌تر از آن است که نیازمند توضیح باشد. افزون بر این صرف نظر از اینکه دنیای غیر دینی تا چه حد رعایت شعائر دینی را بی‌ربط به فرآیندها و فعالیت‌های نظام طبیعت و جو کیهانی قلمداد کند، صرفاً در چهارچوب جهان‌بینی‌ای قابل تحقق است که همهٔ پیوندهایش را میان قوانین اخلاقی و کیهانی قطع کرده است. در واقع می‌توان گفت که اهمیت دین تنها در مهارکردن هوی و هوس‌ها و فراهم کردن شمشیری نیست که به یاری آن اژدهای خودخواهی، طمع و حرص را در نفس از پا درآورد ـ اژدهایی که عامل روانی بیشتر خرابی‌های محیط زیست است ـ بلکه دین در عین حال شعائری در اختیار انسان قرار می‌دهد که علاوه بر نجات روح بشر نقش حیاتی در حفظ تعادل غیبی نظام طبیعت و تدابیر کیهانی دارد.

فرضیهٔ گایا و وحدت وجود[1]

بنیان آرای دینی سنتی دربارهٔ نظام طبیعت همه مبتنی بر اعتقاد به وحدت وجود است. البته نباید این اصطلاح را در مفهوم امروزی آن با نظریهٔ متافیزیکی وحدت وجود از دیدگاه عارفان اشتباه گرفت.(۲۵) بر اساس نظریهٔ

---

۱. برای اطلاع بیشتر از این نظریه ر.ک به:
James Lovelock, *A New Look at Life an Earth* (Oxford: Oxford University Press, 1969).
و نیز به: *The Ages of Gaia* (NewYork: 1988).

وحدت وجود تنها یک حقیقت غایی در آفرینش وجود دارد و آن نیز خداوند است و ما از آن به «وحدت متعالی وجود» تعبیر می‌کنیم تا از سردرگمی و اشتباه گرفتن این اصطلاح با اتحاد و وابستگی اشیا در سطح وجود کیهانی پیشگیری کنیم. در واقع می‌توان گفت که این اصطلاح اخیر نیز بر مبنای کیهان‌شناسی‌های سنتی قرار دارد که بر جنبه وحدت و وابستگی ذاتی اشیا تأکید می‌ورزد و بر خلاف آنچه در علوم جدید باب است اشیا را تنها در وجوه تمایز و کثرت آنها نمی‌نگرد.[۲۶]

طی چند سال گذشته برخی از دانشمندان پیشنهاد کرده‌اند که فرضیه گایا زمین را نه‌تنها به‌عنوان یک توده حجیم در حرکت تلقی می‌کند که اجزای آن باید جداگانه مورد تجزیه و تحلیل و مطالعه قرار گیرد، بلکه آن را به‌عنوان یک کل، یعنی به‌عنوان یک مجموعه زنده که اجزای آن به شیوه غیر قابل پیش‌بینی با هم پیوند دارند تبیین می‌کند.[۲۷] این فرضیه که حال دیگر توسط برخی به کل عالم مرئی بسط داده شده با مخالفت بسیاری از دانشمندان روبه‌رو شده است ولیکن در عین حال پیروان برخی از فرقه‌های خفیه و همچنین گروهی از طرفداران الهیات بوم‌شناختی با اشتیاق تمام آن را پذیرفته‌اند. فرضیهٔ مزبور همچنین به‌طور جدی از سوی برخی از دانشمندان، طرفداران حفظ محیط زیست و متفکران عمده دینی مورد مقبول شده است. اهمیت این فرضیه به‌ویژه از آن جهت است که شاخص بطلان بیشتر فعالیت‌های علمی قدیمی است که بر اساس تحلیل، جداسازی و تجزیه پدیده‌ها و نه وحدت و ادغام آنان بنیان داشت.

فرضیه گایا را می‌توان از دیدگاه شناخت سنتی نظام طبیعت به‌عنوان قدمی در مسیر صحیح تلقی کرد، اما فرضیه‌ای است که تنها به حیطه مادی اشیا محدود می‌شود. البته کشف پیچیدگی رابطه میان جنگل‌های آمازون و خشکی کویر و یا رابطه استفاده از مواد منجمد کننده و شکافی را که در لایهٔ اُزن ایجاد شده بسیار مهم است. این موضوع در زمینهٔ مطالعات طبیعت و محیط زیست که بر مبنای علوم جدید صورت گرفته است چهارچوب جامعی ارائه می‌کند، اما فرضیه

مزبور، حتی اگر به کهکشان‌ها و جهان بیکران نیز بسط داده شود، هنوز حیطه مادی را به‌عنوان یک نظام بسته و محدود به خود می‌بیند. لیکن کل حیطهٔ مادی حقیقت اگر با عالم روان و فراتر از آن عالم روح مقایسه شود تنها یک وجه از حقیقتی است که علی‌رغم دامنه وسیعش در مقابل خورشید خرده کریستال‌هایی بیش نیست.

ادراک دینی نظام طبیعت افق فرضیه گایا را وسعت می‌بخشد و نه‌تنها رابطه میان آلودگی خون خرس قطبی را با آلودگی رودخانه هودسن نشان می‌دهد، بلکه قادر است تعادل همه‌جانبه‌ای را که به برکت کلام و تجلیات گوناگون اصل الهی‌ای را نشان دهد که بر ملائکه و مراتب معنوی، برزخی و روانی عوالم دینی مختلف حاکم است. و نیز می‌توان فرضیهٔ گایا را در چهارچوب کیهان‌شناسی دینی بی‌آنکه به عناصر متشکله آن کم بها داده شود در حکم زمین تعبیر کرد (در واقع گایا در زبان یونانی به معنای زمین است). به این ترتیب می‌توان وحدت همه‌جانبه‌ای را تحقق بخشد که بتواند همهٔ وجوه حقیقت بشری را در حیطه مادی و قانونمندی‌های آن و حتی فراتر از آن دربرداشته باشد. به تعبیری ادراک دینی نظام طبیعت یک بُعد طولی برای فرضیه گایا ـ که تا این زمان جست‌وجوی آن برای وحدت زمین به‌عنوان یک کل زنده و پویا در سطح عرضی باقی مانده است ـ فراهم می‌آورد. بر اساس کیهان‌شناسی‌های سنتی می‌توان برای تأمین نیازهای کسانی که به حل بحران محیط زیست همت می‌گمارند و به حقیقت و پیوند درونی همهٔ وجوه آن اعتقاد دارند الگویی تدوین کرد، صرف نظر از اینکه بخشی از جامعه بشریت به وجوه والاتر حقیقت اعتقاد داشته باشند یا خیر. ادراک دینی نظام طبیعت حقیقت «وحدت وجود» را روشن می‌سازد، در صورتی که فرضیه گایا ـ آن‌گونه که توسط بسیاری از مدافعان معاصر آن تعبیر می‌شود ـ تنها انعکاسی از حقیقت و تجسم عرضی و دو بُعدی آن است. تنها دین سنتی قادر است بُعد سوم و طولی این حقیقت را ادامه دهد و دسترسی به وجوه بالاتر وجود را میسر سازد، که نقش تعیین‌کننده در حیات کیهان و بشر دارد چه بشر از این حقیقت آگاه باشد و چه آگاه نباشد.

مسئلهٔ شرّ و نظام طبیعی

بدون پرداختن به مسئلهٔ شرّ و گناه به‌سختی می‌توان دربارهٔ قداست بخشیدن به طبیعت و اعاده ادراک دینی نظام طبیعت سخنی به میان آورد. این مفاهیم دینی معانی گوناگونی در ادیان مختلف و گاه حتی میان مکاتب گوناگون در چهارچوب یک دین داشته‌اند. به همین جهت در گذار از یک جهان سنتی به دنیای سنتی دیگر نمی‌توان از این تفاوت‌ها چشم پوشید. یقیناً مشارکت طبیعت در هبوط آدم و ارتکاب گناه کبیره، آن‌گونه که در مسیحیت تعبیر می‌شود در چهارچوب آیین کنفسیوس مفهومی ندارد و حتی در اسلام نیز که هبوط آدم را می‌پذیرد و لیکن به گناه کبیره ناشی از خوردن میوهٔ درخت ممنوعه اعتقاد ندارد، از همان درجه اهمیت برخوردار نیست، لیکن با وجود تفاوت‌های جدی دربارهٔ این موضوع، تا آنجا که به رابطه میان طبیعت و شرّ مربوط می‌شود، اصول متافیزیکی خاصی اهمیت جهان‌شمول دارند و پرداختن به این اصول در اینجا ضروری است. اولاً طبیعت انعکاسی از حقیقت بهشت و حتی به تعبیری بقایای آن است و در برابر آن هم از تشبیه و هم تنزیه برخوردار است. ثانیاً طبیعت در شرایط حاضر دیگر به‌طور کامل قادر به انعکاس آن حقیقت نیست. ثالثاً به فرمایش حضرت عیسی در اشاره به اَب که تنها «خیر محض» است- در عالم آفرینش به دلیل جدا ماندن آن از اصل الهی شرّ در مفهوم کلامی آن وجود دارد، اما این نظریه به آن معنا نیست که طبیعت قداست ندارد و یا دیگر انعکاسی از حقیقت عالم بهشتی نیست.

جدا شدن آفرینش از سرچشمه خود منشأ متافیزیکی آن چیزی است که متکلمان شرّ می‌نامند. عالم در برابر حقیقت الهی یک سلسله حجاب و یا به تعبیر آیین هندو مایا است که آتما را مستور می‌دارد،[۲۸] اما مایا نیز خود نوعی از خلاقیت خداوند است تا عالم طبیعت هم وجود خداوند را با آن مستور دارد و هم آن را به تجلی درآورد. این جدایی یا شرّ در پدیده جنگ و مرگ متجلی می‌شود که در طبیعت وجود دارد، لیکن عاملی است که همیشه زندگی و تعادل بر آن غلبه دارد. کافی است به تفکر دربارهٔ عالم طبیعت که هنوز به‌دست بشر به

آلودگی کشیده نشده است بپردازیم و ببینیم چگونه زیبایی بر زشتی و تعادل بر هرج و مرج غلبه دارد. با این حال حقیقت این است که گرگ و میش نمی‌توانند در صلح و صفا با هم به سر برند و تا زمانی که وحدت کامل طبیعت با اصول معنوی آنکه با رویدادهای آخرالزمان همراه است حاصل نشود چنین خواهد بود. آنچه در مسیحیت، اسلام و دین یهود به‌عنوان هبوط طبیعت از کمال اولیهٔ آن یعنی حالت وجود آن در محضر الهی تعبیر می‌شود، در ادیان غیرابراهیمی مانند آیین هندو به‌ویژه در کالی یوگا[1] یا عصر ظلمت[2] به‌عنوان ظلمت وجه ظاهری شرایط کیهان و حاصل از سیر قهقرایی دور کیهانی طبیعت ـ که شاخص عصر حاضر در تاریخ است ـ تلقی می‌گردد. در چنین عصری شفافیت شرایط کیهانی در برابر حقیقت عالم معنا بیش از پیش از بین می‌رود در نتیجه به کثیفی، کدورت و ظاهری شدن فزاینده حقیقت کیهان و کمّی شدن آن منجر می‌گردد؛ روندی که مقصد نهایی آن پایان دور کیهانی فعلی است.(۲۹) و با این همهٔ کیهان هرگز کیفیت قدسی خود را از دست نمی‌دهد و همچنان به‌عنوان صحنه حضور حقیقت الهی قداست آن تا پایان دنیا ادامه خواهد یافت.

در اینجا همچنین لازم است نقش انسان در حیطه زمینی و کیهانی نیز شرح داده شود. در حقیقت تاریک شدن روح انسان بر زمین نیز انعکاس می‌یابد و آن را به انهدام می‌کشاند. بحران محیط زیست در درجه نخست چیزی جز بحران معنوی نیست. با این تعبیر طبیعت نیز در هبوط آدم مشارکت دارد، اما تمام طبیعت در این فرآیند به فساد کشیده نمی‌شوند. اگر مقرر می‌شد که انسان‌های عصر حضرت آدم در این عصر در دنیا زندگی کنند، هنوز نیز چهره طبیعت را تجلی خداوند می‌دیدند. همچنانکه بسیاری از عرفای مسیحی، از قبیل یاکوب بوهمه[3] گفته‌اند طبیعت به‌مثابهٔ بهشت هنوز نیز حضور دارد، اما بشر از طبیعت غایب شده است. حتی همین امروز نیز مرد حکیم هنگامی که به جنگل می‌نگرد

1. Kali Yoga
2. Age of Darkness
3. Jakab Böhme

درختان بهشت را می‌بینند و در تصویر قله یک کوه بلند، کوه مقدس را در مرکز خود کیهان به‌یاد می‌آورد.

به تعبیری عمیق‌تر طبیعت که زمانی بهشت زمینی بود، هنوز نیز همین‌جا حضور دارد با این تفاوت که حال دیگر چهره خود را از چشم انسان عصیانگر (پرومته‌گونه) مستور می‌دارد، انسانی که از کانون وجود خویش و از اصول معنوی حاکم بر کیهان بریده شده و علاقه‌ای به طبیعت جز به انقیاد کشیدن آن و سلطه بر آن ندارد.(۳۰) شرّ و گناه واقعیت‌های موجود در روح بشرند و به همین جهت در رابطه انسان با طبیعت هم از لحاظ تأثیر عملکرد او و هم در تقلیل طبیعت به جنبه‌های ظاهری آن به دور از کمالی که شاخص منشأ آن است باید مدنظر قرار گیرند.

لیکن بسیار شگفت‌انگیز است که برخلاف رابطه انفعالی با طبیعت، انسان در زمینهٔ ارتکاب گناه بسیار فعال و خودسر است، در صورتی که طبیعت هنوز هم بهتر از بشر همان اصالت و حقیقت معنوی اولیه خود را حفظ کرده است. هرچند به فرمایش حضرت مسیح انسان ملکوت خداوند را در درون خود دارد، لیکن هبوط آدم بسیار کامل‌تر از هبوط عالم طبیعت صورت گرفته است. عالم کبیر بسیار کامل‌تر از انسان است و حتی در وجوه ظاهریش هنوز تا حدی حقیقت بهشتی درونی‌اش را حفظ کرده و بسیار کمتر از انسان از عین ثابت خود دور شده است، لیکن برخلاف آنچه برخی از پیروان الهیات بوم‌شناختی ادعا دارند صحیح نیست گفته شود که مسئلهٔ شرّ در حیطه طبیعت اهمیت ندارد. برای حکیم روشن‌بین آشکار است که طبیعت هم زیبایی بهشتی خود را متجلی می‌سازد و هم کمال پیش از هبوط آن را مستور می‌دارد، هبوطی که در حکم تقلیل طبیعت به ظاهر آن است و هرچند آن را به انهدام نمی‌کشاند ولی حقیقت درونی‌اش را مستور می‌سازد که از بسیاری وجوه قابل قیاس با وضع بشر است. مفهوم هبوط انسان همچنین به‌مثابهٔ مستور کردن قلب اوست، لیکن بشر هنوز نیز در کانون وجود خویش کمال بهشتی خود را داراست و تنها کافی است

پوسته سخت‌شده دل را به یاری خداوند نرم کند و به چشمهٔ جوشان روح خود که هنوز در کانون وجود او جاری است دست یابد، حتی اگر در شرایط پراکندگی و تنزل روحی موجود، دسترسی به آن میسر نباشد.

قداست دوباره بخشیدن به طبیعت باید با آگاهی تمام از اهمیت مفهوم شرّ دنبال شود. هبوط انسان، فاصله گرفتن او از کمال اولیه، رانده شدن وی از بهشت و نیز احیای معنوی کیهان و تعالیم مربوطه دیگر بر مبنای نظریات گوناگون تاریخ کیهانی در ادیان مختلف مورد بحث قرار گرفته ولی در تمام ادیان مختلف از آیین هندو تا اسلام به نحوی از انحا پذیرفته شده است. آنچه در چهارچوب این کتاب اهمیت دارد پذیرش این حقیقت است که علی‌رغم تفاوت‌های بسیار در ادراک ادیان مختلف از معنا و مفهوم هبوط انسان، شرّ و گناه، احیاء و تثبیت دوباره، اعتقاد به کیفیت قدسی طبیعت فراتر از مرزهای دینی ممکن و قابل حصول است.

افزون بر این، برخلاف آنچه در حال حاضر توسط مبلغان جریانی که به «معنویت خلقت» مشهور شده انجام می‌شود، تکریم عالم طبیعت الزاماً مستلزم کنار گذاشتن عقاید سنتی نیست. طبیعت حتی اگر از مقام بهشتی اولیه‌اش تهی شود باز هم مقدس است، کما اینکه حیات بشر نیز هنوز مقدس است هرچند بسیاری از انسان‌ها مرتکب گناه و اعمال شرّ می‌شوند. می‌توان استدلال کرد، که طبیعت بیش از انسان امروزی محق است که مقدس تلقی شود، زیرا به اندازه انسان از عین ثابت خود فاصله نگرفته و دچار هبوط نشده است. به تعبیر اسلام نظام طبیعت هنوز کاملاً تسلیم اراده خداوند است و به همین جهت مسلمان است یعنی کاملاً تسلیم اراده الهی است و آن را منعکس می‌سازد. طبیعت نیز ادعیه و اذکار خاص خود را داراست و بیش از بسیاری از انسان‌ها صفات خداوند را متجلی می‌سازد که اصل همهٔ اشیا است. نفس این واقعیت که بشر امروزی این نظریه را نمی‌پذیرد به خودی خود گواهی بر این گفته است، بنابراین وجود شر در این دنیا به هیچ‌وجه نباید مانع ادراک کیفیت قدسی طبیعت

و اعادهٔ ادراک دینی نظام طبیعی گردد که در بیشتر ابعاد عقلانی و متافیزیکی خود به آن اشراف دارد.

آگاهی از تعالیم سنتی دربارهٔ حضور شرّ و نقص هم در نظام کیهانی و هم در انسان این نکته را روشن می‌سازد که تحقق کیفیت قدسی طبیعت تلویحاً مستلزم انضباط فردی و نیل به معنویت درونی است. کسانی که در درون وجود خود نور خدا را می‌بینند همان نور را در حیطه عالم طبیعت نیز می‌بینند. اعاده قداست طبیعت بدون بیداری انسان و شناخت مقام و رسالت بشر در این دنیا ممکن نیست. طبیعت خود به انسان می‌آموزد و حقیقت معنوی درونی عمق وجود بشر را به او یادآوری می‌کند. به این ترتیب بدون کشف دوباره قداست درون انسان نمی‌توان حجاب تاریکی و گذران صور طبیعی را کنار زد و به تفکر دربارهٔ کیفیات قدسی و بهشتی آنها پرداخت. این عمل تنها از طریق دین میّسر است و استثنائات خود مؤید این قاعده‌اند.

دیدن کیفیت قدسی طبیعت: جمع‌بندی

دامن زمین خون‌آلود است و محیط طبیعت از تهاجم بشر بیش از پیش رنج می‌برد. در حال حاضر مشکل بدیهی‌تر از آن است که بتوان آن را انکار کرد و راه‌حل‌های گوناگونی که پیشنهاد می‌شود بسیارند، لیکن کافی نیستند. زمین را نمی‌توان با نوعی برنامه‌ریزی اجتماعی یا تحول صنعتی التیام داد که به عالم طبیعت تنها به‌صورت یک کمیت برای تأمین نیازهای بشر برخورد می‌کند، چه این نیازها واقعی و چه خیالی باشد. چنان اعمالی تماماً چیزی جز آرایش ظاهر که آثار آن الزاماً سطحی است نخواهد بود.

آنچه مورد نیاز است کشف دوباره طبیعت به‌عنوان یک حقیقت قدسی و تولد مجدد انسان به‌عنوان نگهبان قداست آن است. این امر مستلزم مرگ آن ذهنیت از انسان و طبیعت است که منجر به تولد تجددگرایی و تحولات ناشی از آن گردید. این گفته برخلاف تعبیر برخی به معنای «ابداع انسانی جدید» نیست،

بلکه برعکس بازگرداندن انسان به اصالت واقعی خویش است، انسانی که حلقهٔ رابط بین خود و حقیقت درون خود است. در عین حال این گفته به معنای ابداع یک نگرش قدسی جدید به طبیعت نیست، زیرا بشر هرگز نمی‌تواند قداست بیافریند، بلکه برعکس تدوین دوباره کیهان‌شناسی‌های سنتی و آرای مربوط به طبیعت است که در طول تاریخ ادیان سنتی گوناگون در خود داشته‌اند. مفهوم این گفته بیش از هر چیز جدی گرفتن ادراک دینی نظام طبیعت به‌مثابهٔ علمی است که با یک جنبه حیاتی حقیقت کیهانی انطباق دارد و حاصل حدس و گمان ذهنی یا ساخته و پرداخته‌های تاریخی نیست. باید از نو نگرش و تفکری بنیان نهاد تا در پرتو آن بتوان شناخت طبیعت را جدی گرفت و دستاوردهای علوم جدید را در چهارچوب محدود بنیان اعتقادی و فلسفی، معرفتی و تحولات تاریخی که بر آن تحمیل شده پذیرفت و در عین حال ادعاهای خودسرانه آن را به‌عنوان تنها علم شناخت نظام طبیعی رد کرد. باید به کشف و تدوین دوباره شناختی از طبیعت همت گماشت که به وجود پدیده‌های طبیعی در رابطهٔ آنها با واجب‌الوجود، با جنبه‌های کثیف و لطیف آنها، با پیوندهای درونی و وابستگی آنها به بقیه کیهان و انسان، با اهمیت نمادین پدیده‌های طبیعی و رابطه آنان با مراتب بالاتر وجودی‌ای بپردازند که به منشأ الهی همهٔ اشیا منتهی می‌شوند.

افزون بر این در حال حاضر برای بحث دربارهٔ نگرش دینی به نظام طبیعت باید در چهارچوب جهانی همت گماشت تا ماهیت جهانی بحران موجود انعکاس یابد. بدون نسبی کردن ادیان گوناگون و از بین بردن قداست آنان لازم است به ادیان متفاوت از شمنیسم گرفته تا آیین هندو، بودایی و ادیان ابراهیمی پرداخت. نگرش‌ها و مکاتبی نیز به‌ویژه در مسیحیت غرب وجود دارند که به حیطه طبیعت چندان توجهی نکرده‌اند. در مقابل در بطن هر دین توحیدی مکاتبی نیز هستند، که به حیطهٔ طبیعت هم در حقیقت معنوی آنها و هم در حقیقت کیهانی‌شان پرداخته‌اند. باید در عین نشان دادن و برجسته ساختن اهمیت معنوی طبیعت به‌شیوه‌ای جهان‌شمول، فراتر از مرزهای دینی و با حفظ اعتبار و اصالت هر سنت این مکاتب را مورد مطالعه و بررسی قرار داد.

به همان شیوه‌ای که در دهه‌های گذشته کوشش‌های بسیاری در زمینهٔ نشان دادن معقولانه رابطه میان ادیان مختلف دربارهٔ مسائلی چون معنای وحی، خداوند، کتب مقدس، سیر و سلوک معنوی و دیگر جنبه‌های دین به عمل آمده، لازم است بررسی‌ها و مطالعات مشابهی نیز دربارهٔ نظام طبیعت صورت گیرد. در حقیقت این کتاب به‌عنوان قدمی کوچک در مسیر انجام این وظیفه نگاشته شده است. وظیفه ایجاب می‌کند که در رویارویی با فلسفه‌های غیردینی و علوم، هم ادراک بینش ادیان مختلف و هم پذیرفتن نگرش دینی به مفهوم وسیع کلمه به‌عنوان علم اصیل کیهان و حیطه طبیعت تحقق یابد.

در سطحی عملی‌تر لازم است نه‌تنها در حیطه‌هایی چون هنر و معماری قدسی بلکه در مورد کل عالم طبیعت میان پیروان هر دین برای هر آنچه در دین دیگری مقدس تلقی می‌شود احترام ایجاد کرد. در نظر یک مسلمان در بنارس رودخانه گنگ مقدس نیست، اما باید تقدس آن را برای پیروان آیین هندو بپذیرد و حرمت آن را حفظ کند، همچنان‌که مسلمانان سنتی بنارس نیز قرن‌ها چنان رفتار می‌کردند و هندوان نیز همیشه احترام اماکن مقدس مسلمانان را حفظ می‌کردند. این احترام متقابل قرن‌ها رعایت شده و با وجود برخوردها و فجایع اخیر هنوز نیز رعایت می‌شود.

هرچند ممکن است که اعتقاد دو یا سه دین به تقدس یک اثر یا مکان خاص مشکلاتی پیش آورد- آن‌گونه که در اسرائیل و فلسطین ملاحظه می‌شود - و یا موقعی که ملاحظات اقتصادی ملتی قدرتمندتر با اعتقاد دیگران به تقدس یک جنگل خاص یا رودخانه یا کوه تعارض پیدا می‌کند، باید همان حرمت و احترامی که به آثار مهم دینی ساخته دست بشر ابراز می‌شود به آثار طبیعی نیز بسط داده شود. آثار بی‌توجهی دنیای متجدد در نادیده گرفتن اعتقادات مقدس دیگران را نه‌تنها به‌طور پراکنده بلکه همچنین در موارد مشخصی، مانند زمین، رودخانه‌ها، جنگل‌ها و غیره می‌توان مشاهده کرد. این‌گونه رفتار همان‌طور که در انهدام زمین‌های سرخپوستان امریکا دیده می‌شود خود یکی از عوامل عمده بحران فعلی محیط زیست است و دیگر نباید الگوی رفتار میان ملت‌ها قرار

گیرد. در ارتقا دینی نظام طبیعت، دست‌کم اکثریت کسانی که امروز در سطح جهانی دغدغه دین و معنویت دارند به همان نسبت و شیوه‌ای که احترام به انسان‌های دیگر یا حفظ حرمت عبادتگاه‌های ادیان دیگر را تشویق می‌کنند، باید برای تعالیم ادیان دیگر نیز همچون دین خود به تقویت حس احترام متقابل همت گمارند.

دین هم منبع اخلاقیات مربوط به طبیعت و هم منبع شناخت نظام طبیعت است. اگر تعالیم اصیل دینی در رویارویی با مسائل دنیوی وجه‌المصالحه قرار نگیرد، اخلاقیات و شناخت طبیعت می‌توانند یکدیگر را در هر دو زمینه یاری و تقویت کنند. این نکته به‌ویژه در رابطه با مسیحیت غرب که مدت‌هاست سعی دارد خود را با تمدنی یکی انگارد که هر روز بیش از پیش دنیوی‌تر شده است حقیقت دارد. همان‌طور که در زمینهٔ مسائلی چون سقط جنین و تقدس حیات ملاحظه می‌شود تعالیم مسیحیت سنتی حتی در حیطه طبیعت نیز در حقیقت به آموزه‌های ادیان دیگر بسیار نزدیک‌تر از فلسفه‌های غیردینی غرب است.

مطالعه و بررسی ادراک دینی طبیعت فراتر از مرزهای ادیان گوناگون در عین حال امکان غنی‌تر ساختن متقابل ادیان را فراهم می‌سازد یا این امکان را فراهم می‌آورد که برخی از ادیان از طریق تماس با یک سنت زنده دیگر جنبه‌هایی از میراث فراموش‌شده‌شان را به یاد آورند. این امر یقیناً در مورد علوم و کیهان‌شناسی‌های قدسی به همان درجه متافیزیک صادق است که هنوز به‌عنوان یک حقیقت محوری برخی ادیان به حیات خود ادامه می‌دهد ولیکن در مسیحیت عمدتاً کنار گذاشته شده و یا فراموش شده است. به همین منوال مسیحیت غرب و تا حدی دین یهود نیز می‌تواند اطلاعات ارزشمندی دربارهٔ تقابل دین با عرف‌گرایی و ماهیت واقعی عقاید و افکار جدید در اختیار ادیان شرقی قرار دهد.

به این ترتیب در این مقطع تاریخ بشر احیای نگرش قدسی به طبیعت که تنها از زاویه دین اصیل امکان دارد مستلزم تجمع ادیان مختلف و ارائهٔ راه‌حل دینی در سطح اخلاقی و فکری است. باید به تدوین اخلاق دینی نسبت به طبیعت

همت گماشت به نحوی که برای اکثریت جمعیت کرهٔ زمین که هنوز در پرتو دین زندگی می‌کنند قابل فهم و الهام‌بخش باشد. لازم است علمی برای شناخت طبیعت تدوین شود، که همچون گوهری در پرتو کیهان هر دین بدرخشد، گوهری که در عین حفظ رنگ و بوی خاص خود بتواند گوهرهای دیگر را نیز با توجه به شرایط خاص خودشان به درخشش وادار کند.

و سرانجام اینکه هر موجودی در عالم طبیعت نه‌تنها از اصل الهی یا خدای واحد صادر می‌شود، بلکه در عین حال حکمت الهی را منعکس می‌سازد و یا به تعبیر زبان توحید آواز نعت خداوند را سر می‌دهد. ادراک دینی نظام طبیعت که تنها به شرط هماهنگی انسان با عالم روح میسر است بشر را قادر می‌سازد که آثار تجلی خداوند را در چهره اشیا ببیند و صدای نیایش آنها را بشنود. از این طریق نه‌تنها پیوندی میان جسم انسان بلکه میان روح و روان او و مقصد غایی‌اش ایجاد می‌شود و بشر می‌تواند قداست و معنویت طبیعت را ببیند و در نتیجه نه‌تنها حرمت آن را حفظ کند بلکه همچون پاره‌ای از وجود خویش با آن رفتار کند. این پیوند به انسان یادآوری می‌کند که هر مخلوق خداوند چقدر گرانبهاست و منهدم‌کردن ظالمانه هر موجودی که به صِرف وجود خود آیتی از خدا و شاهدی است بر خداوند یکتایی که آغاز و فرجام ماست، چه گناه بزرگی است. به قول آن شاعر عرب:

وَ فِي كُلِّ شَيءٍ لَهُ آيَةٌ   تَدُلُّ عَلى اِنَّه واحِدٌ

وَاللّٰهُ اَعْلَم

یادداشت‌های فصل هشتم

۱. این نکته شامل مسئلهٔ ازدیاد جمعیت نیز می‌شود که البته حاصل مستقیم طب جدید است که به موفقیت‌های درخشانی نائل شده، ولی در عین حال عواقب فاجعه‌آمیزی نیز به همراه داشته است.

۲. برای مثال ر.ک. به:

Henry Skolimowski, *A Sacred Place to Dwell* (Rockport, Maine: Element Books, 1993).

در این کتاب، نویسنده دربارهٔ «فلسفهٔ شناخت طبیعت» سخن می‌گوید که در عین حال دارای عناصر دینی متعددی است.

۳. ر.ک. به:

Whitall N. Perry, "The Dragon that Swallowed St. George", in *Challenges to a Secularist Society.*

۴. ر.ک. به:

Martin Lings, *Ancient Beliefs and Modern Superstitions* (Cambridge: Quinta Essentia, 1991).

و نیز به:

Lord Northbourne, *Looking Back to Progress* (Pates Manor, U. K.: Perennial Books, 1970).

۵. به‌ویژه به فصل ششم مراجعه شود.

۶. به این مسئله، در این کتاب پرداختیم:

Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Chapter 4.

همچنین در دو کتاب دیگر، مسئلهٔ سلسله مراتب علوم را از علوم سنتی تا مابعدالطبیعه توضیح داده‌ایم. ر.ک. به:

----, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge: The Islamic Text Society, 1987);

----, *Islamic Science: An Illustred Study* (London: World of Islam Festival Publishing Co).

۷. مطابق نص شریعت اسلام هنگامی که زائری با خلوص تمام مناسک حج را به جا می‌آورد خداوند تمام گناهان او را می‌آمرزد و در حقیقت شخص زندگی جدیدی را آغاز می‌کند. به همین دلیل است که بسیاری از زائران آرزو دارند هنگام زیارت مرگ به سراغ آنها بیاید تا خالص و بری از گناه از این دنیا بروند. دلیل دیگر ناشی از کرامت زیارت است. بنا بر یک حدیث نبوی کسی که در حال زیارت بمیرد به مقام شهادت نائل می‌شود و در نتیجه به بهشت می‌رود. این دو دلیل البته به هم مربوطاند زیرا حج فطرت انسان را به او باز می‌گرداند و به همین جهت است که مرگ هنگام زیارت حج چنان تأثیری بر روح انسان دارد.

۸. ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and Sacred* (Albany: State University of NewYork Press, 1989), Footnote of no. 110.

۹. به عبارتی قضیهٔ بل محدودیت‌هایی بر سر راه انسان برای شناخت کمّی ذرات ایجاد می‌کند. این قضیه به وحدت درونی اشیا اشاره می‌کند و رابطهٔ میان دو پدیدهٔ رؤیت‌شدنی را در زمان و مکان شرح می‌دهد، لیکن این رابطه از نظر منطقی و از لحاظ وجود اشیا در حالت متعارف در زمان و مکان قابل تبیین نیست بلکه حاکی از نوعی ارتباط خارجی و حضور نظام دیگری از حقیقت است، اما این وحدت و نظم یا حقیقت دیگر ممکن است در حیطه‌ای ورای فیزیک به مفهوم متداول آن باشد. به این دلیل است که نظریهٔ بوهم دربارهٔ نظم پنهان یا ضمنی از سوی بسیاری از فیزیکدانان به این بهانه که پایهٔ علمی‌ای در فیزیک ندارند، رد شده است. تبیین متافیزیکی از قضیهٔ بل که شخصیت‌هایی چون ولفگانگ اسمیت. (ر.ک. به: مقالهٔ وی "Bell's Theorem and the Perennial Onthology" به‌عمل آورده‌اند نشان می‌دهد که دقیقاً چگونه متافیزیک و الهیات می‌توانند اهمیت یک کشف را در علم فیزیک تعبیر کنند، در صورتی که علم فیزیک جدید برخلاف آنچه توسط بیشتر پیروان «معنویت» و «آگاهی کیهانی» عصر نو ادعا کرده‌اند به‌خودی خود نمی‌تواند به نظریهٔ دینی نظام طبیعت رهنمون شود.

۱۰. البته مسئلهٔ رابطهٔ میان دین مدعی کیهان و علم، بسیار مهم است، اما موضوع تحقیق حاضر که هدف آن برجسته ساختن اهمیت ادراک دینی نظام طبیعت است نیست.

۱۱. همان‌طورکه در علم نجوم، ماه در مقام پایین‌ترین فلک بهشتی تأثیرات بهشتی افلاک بالاتر را در بر می‌گیرد، به همان ترتیب نیز پیامبر اسلامﷺ در مقام آخرین حلقه زنجیر نبوت پیام کل ادوار نبوت را دربردارد. به همین دلیل است که در بسیاری از طرح‌های کیهان‌شناسی اسلامی که در آن هر پیامبر با یک فلک انطباق دارد، پیامبر اسلامﷺ در فلک قمر جای دارد. ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Science: An Illastred Study* (London: World of IslamFestival Publishing Co), p. 33.

از منظری دیگر فلک قمر با جمع کردن تمام تأثیرات افلاک بالاتر از خود و انتقال آنها به فلک زمین نماد قلب حضرت آدم، یعنی انسان فطری است که الگوی انسان همچون پل رابط میان عالم ملک و عالم ملکوت است. ر.ک. به:

Titus Burckhardt, *Mystical Astrology According to Ibn Arabi* (Gloucestershire: Beshara Pubilications, 1977), pp. 31-34.

۱۲. دربارهٔ معنای حقیقی نمادها از دیدگاه سنتی ر.ک. به:

Rene Guenon, *Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Sciences,* trans. Alvin Morre (Cambridge: Quinta Essenria, 1994);

Martin Lings, *Symbol and Archetype: A Study of the Meaning of Existence* (Cambridge: Quinta Essentia, 1991).

۱۳. برای مثال هنگامی که قرآن می‌فرماید «اُعبُدُواللهَ وَ اَرجُو الْیَومَ الآخِرَ وَ لا تَعثُوا فیِ الأرضِ مُفسِدِین (۳۶:۲۹). تا آنجاکه اطاعت از قوانین الهی و رعایت عدالت و اعتدال در جامعه مدنظر است مفهوم قرآنی فساد فی‌الارض در حقوق اسلامی معنای خاصی دارد و فقهای سنتی دربارهٔ آن بسیار سخن گفته‌اند، اما این مفهوم یقیناً بُعدی کیهانی و طبیعی نیز دارد و امروزه به‌سادگی فساد فی‌الارض به مفهوم انهدام محیط طبیعی نیز می‌تواند مصداق داشته باشد.

۱۴. برای توضیحات بیشتر دربارهٔ رقص خورشید و اهمیت معنوی آن ر.ک. به:

Joseph E. Brown, *The Spiritual Legacy of the American Indians* (NewYork: Crossroad Publications, 1982) "Sun Dance: Sacrifice, Renewal, Identity", Chapter 7, pp. 101-103;

Frithjof Schuon, "The Sun Dance", in Schuon, *The Feathered Sun* (Bloomington, Indiania: World Wisdom Book, 1990), pp. 90-100;
Titus Burckhardt, "The Sun Dance", in Burckhardt, *Mirrors of the Intellect,* trans. William Stoddartn (Albany: State University of NewYork Press, 1987), pp. 164-170.

براون می‌نویسد: «بنابراین رقص خورشید جشن انسان‌ها برای انسان‌ها نیست، بلکه برای ادای احترام به کل حیات کیهان و سرچشمه زندگی است تا حیات تداوم یابد».
Joseph E. Brown, *The Spiritual Legacy of the American Indians*, p. 105.

۱۵. ر.ک. به: Titus Burckhardt, *Mirrors of the Intellect,* p. 168

۱۶. برای کسب شناخت بیشتر اهمیت نمادین مرجع جادویی که به «مینگ ـ تانگ» و معادل‌های کیهانی آن پیوند دارد ر.ک. به:
Rene Guenon, *The Great Triad,* trans. Peter Kingsley (Cambridge: Quinta Essentia, 1991), Chapter 16, pp. 110 ff.

۱۷. ر.ک. به:
Robert Eno, *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery* (Albany: State University fo NewYork Press, 1990), p. 153.

۱۸. ر.ک. به: Ibid.

۱۹. طبق نص یک حدیث نبوی: «إنَّ اللّهَ جَعَلَ لِي الأرْض مَسْجِداً».

۲۰. ر.ک. به:
Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Art and Spirituality* (Albany: State University of NewYork Press, 1987), pp. 37 ff.

۲۱. دربارهٔ مفهوم عرفانی و نمادین کعبه و حج ر.ک. به:
Henri Corbin, *Temple and Contemplation*, trans. Philip and Liadain Sherrard (London: KPI, 1980), Chpter 4, pp. 183 ff;
Charles-Andre Gillis, *La Doctrine Initiatique du Pelernage a la d'Allah* (Paris: Les Edition de l'Oeuvre, 1982).

۲۲. ر.ک. به:
Michael Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Al-Arabi*, trans. Liadain Sherrard (Cambridge: Islamic Text Society, 1993).

۲۳. بنا بر اعتقادات متصوفه تمام «چیزهایی» که در عالم خلق شـده است چـیزی جـز نفس‌الرحمن نیست و وجود اشیا نیز تنها برای حمد و ذکر خداوند است. به همین جهت است که ولی خداوند همیشه در صدای جاری شدن رودخانه‌ها و نعرهٔ عقاب، در حرکت درختان، در باد و صدای غرش امواجی که دل ساحل را می‌شکافند بانگ ذکر خداوند را می‌شنود. برای توضیح بیشتر در این مورد ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge: The Islamic Text Society, 1987), Chapter 13.

۲۴. ترجمهٔ این شعر از مرحوم خانم شیمل است. ر.ک. به:

Anne Mary Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), p. 332.

و نیز برای یافتن متن کامل و تا حدی متفاوت این شعر ر.ک. به:

Yunus Emre, *The Drop that Became the Sea*, trans. Kabir Helminsky and Refik Algan (Putney, Vt.: Treshhold Books, 1989), pp. 72-73.

باید افزود که قلب ذاکر همیشه در این دنیا صدای الله اللـه را در رودهـایی کـه در طبیعت بکر جاری‌اند می‌شنود، دقیقاً به همین دلیل طبیعت حتی در این زمان از حقیقت بهشتی خود جدا نشده است و آن را به اهل بصیرت و کسانی که دیدهٔ دیدن حقیقت پنهان و ورای عالم پدیده‌ها و محسوسات را دارند متجلی می‌سازد.

۲۵. دربارهٔ معنای وحدت وجود ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages* (Delmar, NewYork: Cararvan Books, 1979), pp. 104 ff.

Martin Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century* (Cambridge: Islamic Text Society, 1993), Chapter 5.

۲۶. دربارهٔ این موضوع تا آنجا که دربارهٔ کیهان‌شناسی اسلامی است در کـتاب دیگـری مفصلاً سخن گفته‌ایم. ر.ک. به:

Seyyed Hossein Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctorines*, (Albany: State University of NewYork Press, 1993).

۲۷. ر.ک. به:

James Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth* (Oxford: Oxford University Press, 1979);

----, *The Age of Gaia* (NewYork: W. W. Norton, 1988).

۲۸. ر.ک. به:

Frithjof Schuon, "Atma-Maya" in *In the Face of the Absolute* (Bloomington, Indiana: World Wisdom Books, 1989), pp. 53 ff; ----, *Esoterism as Principle and as Way* (Pates Manor, U. K.: Perennial Books, 1990), "The Mastery of the Veil", pp. 47 ff.

۲۹. ر.ک. به:

Rene Guenon, *The Reign of Quantity and the Signs of the Time*, trans. Lord Northbourne (London: Luzac. 1953).

۳۰. خوب به خاطر دارم چندین سال پیش صبح بسیار زود با مرحوم علامه طباطبایی یکی از بزرگ‌ترین فلاسفهٔ سنت‌گرای معاصر و از جمله شخصیت‌های معنوی و والای ایرانی، در درهٔ مرتفعی در کوه‌های البرز در شمال تهران پیاده‌روی می‌کردیم. تازه نماز صبح را به جا آورده بودیم و معنویت و سادگی عمیقی در فضا و طبیعت اطراف موج می‌زد. استاد فرمودند که کافی است دو نفر انسان تهی از معنویت، انسان‌هایی که نماز نمی‌خوانند و هیچ‌گونه پیوند و همدلی با طبیعت ندارند از شهر برسند و اینجا ظاهر شوند، خواهید دید که طبیعت چگونه ناگهان زیبایی معنوی‌اش را پنهان خواهد کرد. چند دقیقه بعد دقیقاً همین‌طور شد و دو نفر با ظاهری متجدد از پیچ کنار رودخانه ظاهر شدند. ناگهان جو تغییر کرد گویی که چیزی از نظر پنهان شد، درست مثل اینکه فردی نامحرم وارد منزل مسلمانی سنتی شده و زنان به سرعت چادر به سر می‌کنند تا زیبایی‌شان را از دید او مخفی دارند. علامه لبخندی زدند و فرمودند وقتی اغیار و نامحرمان قدم به حیطهٔ قدسی طبیعت می‌گذارند طبیعت کُنه زیبایی‌اش را از آنان مستور می‌دارد.